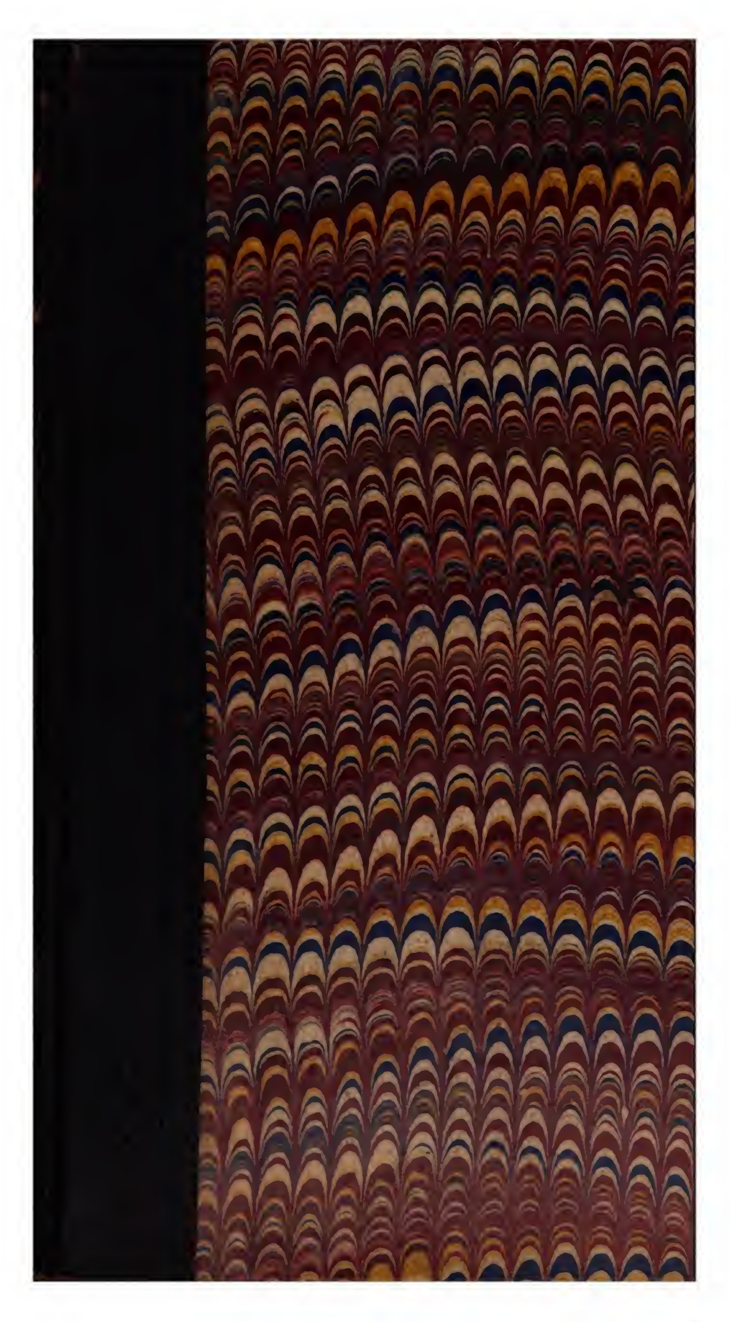




Erwiederung

auf

Herrn Dr. Möhler's neueste Polemik

gegen die

protestantische Lehre und Kirche

in der Schrift:

Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Prof. D. Baur in Tübingen. Von D. J. A. Möhler, ordentl. Professor der kathol. Facultät in Tübingen.

Von

Dr. F. C. Baur,

ordentl. Prof. der evang. Theologie an der Univers. in Tübingen.

Tübingen,

bey Ludw. Friedr. Fues.

1834.

Vorwort.

Wie meine frühere Untersuchung über den Lehrgegensatz des Katholicismus und Protestantismus zunächst für die hiesige theologische Zeitschrift bestimmt war, zugleich aber auch als besondere Schrift erschien, so glaubte ich auch diese neue, durch jene frühere veranlaßte Schrift in derselben doppelten Gestalt erscheinen lassen zu dürfen, da ich alle Ursache habe, ihr dieselbe Publicität zu wünschen.

Ob ich aber überhaupt hinreichende Veranlassung hatte, gegen meinen Gegner aufs neue die Feder zu ergreifen, wird vielleicht von Manchem, dessen Urtheil für mich von Gewicht seyn muß, bezweifelt. Schriften, welche das jedem Gebildeten natürliche Schicklichkeits-Gefühl auf eine so auffallende Weise verletzen, wie diejenige, mit welcher es diese Erwiederung zu thun haben muß, kann man allerdings ihrem eigenen Schicksal überlassen, und thut in der Regel am besten daran, sich mit ihnen nicht zu befassen. Demungeachtet kann ich in dem vorliegenden Falle, wenigstens wie gegenwärtig noch die Sache steht, nicht derselben Ansicht seyn. Ich weiß gar wohl, welche Deutung meinem Stillschweigen von der Gegenpartei gegeben würde. Wollte ich aber auch über diese meine Person betreffende Rücksicht hinwegsehen, so glaubte ich doch nur im Interesse der Sache

zu handeln, wenn ich mich auf's neue bestrebte, den auf die Lehre der protestantischen Kirche unternommenen Angriff, wie ich mir schon in meiner frühern Schrift zum Ziele setzte, so viel möglich nach allen Seiten hin zu beleuchten, und die gegebenen Blößen offen aufzudecken. Jeder Freund der Wahrheit, sey er Protestant oder Katholik, muß mit mir den Wunsch theilen, dieser ganzen Sache so klar als möglich auf den Grund zu sehen. Dazu geben diese beiden neuen Streit-Schriften, die hier vorliegende, und die, gegen die sie gerichtet ist, jede in ihrer Weise, einen neuen Beitrag. In dieser Erwägung habe ich gegen die Art, wie Herr D. Möhler den begonnenen Streit fortzusetzen für gut gefunden hat, und vielleicht noch ferner fortsetzen wird, nicht das Geringste einzuwenden, und ebenso wenig gegen den Zeitpunkt, in welchem nun dieser Streit der von ihm gegebenen Veranlassung zufolge geführt wird. Hat mein wackerer Herr Verleger, ohne mein Zuthun und Wissen, aus eigenem buchhändlerischen Drange, schon meiner frühern noch im vorigen Jahre erschienenen Schrift die Jahreszahl 34 vorgesetzt, so nehme ich nun als gutgesinnter Würtemberger um so mehr für die jetzige das gute omen des Jahres 34 in seinem ganzen Umfange in Anspruch. Möge die große Lehre des Jahres 1534, welcher mächtige Bundesgenosse der in sich wahre, der Wahrheit und dem Recht treu und furchtlos ergebene Protestantismus sey, auch in diesem zwischen mir und meinem Gegner auf gut würtembergischem Grund und Boden geführten Streite sich bewähren!

Inhalt.

Die Schrift des Herrn Dr. Möhler: Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professor's Dr. Baur in Tübingen. Mainz, Kupferberg, 1834. ist seit kurzer Zeit in den Händen des Publicums. Sie legt mir die Nothwendigkeit auf, mich alsbald öffentlich über sie zu erklären, gestattet mir aber auch ihrer ganzen Beschaffenheit nach, mich mit einem Gegner, wie sich Herr Dr. Möhler in diesem neuesten Produkt seiner Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche zeigt, kürzer, als unter andern Umständen möglich wäre, vollends auseinanderzusetzen.

Herr Möhler hat die Antwort, die ich in meiner Schrift: der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach seinen Hauptprincipien und Hauptdogmen, seiner Symbolik entgegengesezt habe, als einen Angriff auf seine Person genommen, und ebendeßwegen in seiner neuesten Schrift eine Stellung gegen mich eingenommen, in die ich ihm nicht folgen kann, ohne meine Würde vor dem Publicum auf dieselbe Weise auf's Spiel zu setzen, wie er die seinige vor demselben auf's Spiel gesezt hat. Jeder wissenschaftliche Streit kann in seinem wahren Sinne nur so lange fortgeführt werden, so lange beide Theile sich gleich ehrenhafter Waffen bedienen, und

jeder in dem andern ein reines, durch keine fremdartigen Einflüsse getrübtes wissenschaftliches Interesse achten kann. Diese Achtung kann ich leider vor einem Gegner nicht mehr haben, welcher sogleich in den ersten Worten der Vorrede zu seiner Schrift erklärt: „Schriften dieser Art, die gegen persönliche Angriffe gerichtet sind, können es nicht vermeiden, sich in Erörterungen einzulassen, durch welche die Wissenschaft wenig gefördert wird. — In Ansehung des Tons, der in diesem Buche herrscht, gestehe ich gerne, daß er dann und wann nicht der einer wissenschaftlichen Untersuchung sey." Schon aus dieser offenen Erklärung, durch welche Herr Möhler selbst den Gesichtspunkt bezeichnet, aus welchem seine Schrift zu betrachten ist, wird jeder sich voraus auch eine Vorstellung davon machen können, in welcher Ausdehnung dieses „dann und wann" des herrschenden Tones, in einer nicht weniger als 528 Seiten betragenden Streitschrift zu nehmen ist. Scheut doch Herr Möhler sich sogar nicht, mit derselben Offenheit Vorrede S. IV. noch weiter zu erklären, er sei recht absichtlich darauf ausgegangen, mich in seiner, persönliche Angriffe abwehrenden, Schrift alles Kränkende und Unwürdige eines unwissenschaftlichen Tones im vollsten Maaße fühlen zu lassen. „Vielleicht dürfte ich so," erklärt er selbst mit diesen Worten, „am ehesten Veranlassung geben, künftig anders gegen einen Collegen, der sich wissenschaftlich ausspricht, zu schreiben."

Meine Schrift ist allerdings, wie sie sich auch selbst auf dem Titel ankündigt, eine polemische, sofern ich als Vertheidiger des protestantischen Systems gegen einen Vertheidiger des katholischen Systems auftrat, aber nicht jede polemische Schrift ist eine solche, die ihre Angriffe auf die Person richtet. Mochte der Verfasser der Symbolik, gegen welche ich schrieb, seyn, wer er wollte, und so oder anders heißen, sobald er dasselbe System auf dieselbe Weise vertheidigt, wie von Herrn Möhler geschehen ist, immer würde ich, ganz abgesehen von der Person, völlig auf dieselbe Weise gegen

den Gegner geschrieben haben. Herr Möhler hätte daher vor allem diejenigen Stellen in meiner Schrift nachweisen sollen, in welchen ich etwas sagte, was nicht auf das System, das er vertheidigte, nicht auf die Gründe, welcher er sich bediente, nicht auf die Sprache und den Ton der Schrift, sondern schlechthin auf seine Person zu beziehen ist. Dieß hat er in seiner ganzen bogenreichen Schrift nirgends gethan, und mich dadurch vollkommen berechtigt, seine ganze Klage über persönliche Angriffe als eine völlig unbegründete zurückzuweisen. Er verwechselt Sache und Person, und vergißt, daß jede Vertheidigung durch den Angriff bedingt ist, und daß es von jedem, welcher, wie er, auf den Kampfplatz tritt, eine höchst unbillige, allem Kampfrechte zuwiderlaufende, Forderung ist, zu verlangen, daß der Andere, welcher gegen ihn auftritt, nicht auch seine Waffen, so gut er kann, gebrauche, und nur leere Streiche führe. Ist es ihm also unangenehm und persönlich empfindlich gewesen, daß ich die Blößen, die er gab, für meinen Vortheil, so gut ich konnte, ohne Schonung benützte, Widersprüche aufdeckte, Unrichtigkeiten berichtigte, falsche Beschuldigungen widerlegte, und in dem Systeme, in welchem nach seiner Ansicht alles so sehr gleich vortrefflich ist, daß nicht einmal unter den strahlenden Punkten desselben einer von dem andern ausgezeichnet werden darf (S. 65.), nicht alles gleich vortrefflich fand, so hätte er, um sich dieses persönlich unangenehme Gefühl zu ersparen, entweder gar nicht oder anders schreiben sollen. Hat er nun aber gleichwohl und zwar auf die bekannte Weise geschrieben, so fällt die erste Schuld von allem, wodurch er sich nun persönlich getroffen fühlt, und worüber er deßhalb vor dem Publicum laute Klage über persönliche Angriffe führen zu müssen glaubt, nicht auf mich, sondern nur auf ihn selbst zurück. Wie wenig Herr Möhler dieß erwogen hat, beweisen gerade die zuvor angeführten Worte aus der Vorrede zu seiner neuen Schrift. Um von dem Widersprechenden und Unwürdigen des Vorhabens nichts zu sagen, den Gegner, über dessen vermeintlich unwissenschaftlichen Ton er sich beklagen zu müssen glaubt, durch einen noch

unwissenschaftlichern zu überbieten, hätte ihm doch nicht entgehen sollen, ein Schriftsteller, welcher sich zu diesem Grundsatze bekennt, und eine nach diesem Grundsatze geschriebene Streitschrift dem Publicum übergibt, werde eben nicht sehr die Präsumtion für sich haben können, daß er in seiner früheren Schrift die wissenschaftliche Haltung und Würde auf's reinste beobachtet habe.

Bei diesem Stande der Dinge wird wohl niemand von mir erwarten, daß ich einem solchen Gegner auf allen Wegen seiner unedlen und unerbaulichen Polemik folge, und seiner Schrift eine gleiche entgegensetze. Ich bin der Ueberzeugung, daß ich dadurch keineswegs auf eine dem Interesse der Kirche, deren Ehre gegen die Angriffe des Hrn. Möhler gerettet werden soll, entsprechende Weise handeln würde, und könnte mich daher schon deßwegen nicht entschließen, in einer solchen Sache in seinem Tone zu schreiben. Aber auch in mir selbst, in der Stimmung, in welche mich eine so durchaus gegen meine Person gerichtete Streitschrift versetzte, finde ich nichts, was mich veranlassen könnte, nun gleichfalls meine Feder in die Galle einer reinpersönlichen Leidenschaft zu tauchen. Schmeichelte sich Herr Möhler mit der Hoffnung, durch den ganzen Ton und Inhalt seiner Schrift mich auf's tiefste zu kränken, und mich vor mir selbst und vor dem Publicum allen jenen beschämenden, niederschlagenden Gefühlen preiszugeben, die das unüberlegte Unternehmen eines Kampfes mit einem so unendlich überlegenen Gegner erwecken zu müssen scheint, so bedaure ich, ihm nur die Versicherung des Gegentheils geben zu können. Ich kann sogar nicht einmal sagen, daß es eine sehr große Ueberraschung für mich war, ihn nun in dieser Gestalt vor mir vollends enthüllt zu sehen. Konnte ich früher wohl der Hoffnung mich hingeben, der Mann, welchem ich im Leben, als College, als Genosse desselben Berufs und derselben Studien so nahe stehe, werde auch in mir, so verschieden auch die Wege seyn mögen, auf welchen wir, dem äussern Anschein nach in weiter Ferne von einander, unser Ziel verfolgen, stets einen gleichgesinnten Mitarbeiter an

der Einen Sache der Wahrheit erblicken, mit mir, ungeachtet aller äussern Trennung, auf dem unwandelbaren Grund und Boden einer über alle confessionellen Gegensätze hinausliegenden Geistesgemeinschaft stehen, so mußte doch diese Hoffnung schon durch die Symbolik des Herrn Möhler in einem höhern Grade mir genommen werden, als ich in meiner Gegenschrift aussprechen zu dürfen glaubte. Daher konnte mir auch die neueste Schrift, die mir nun freilich hierüber keinen Zweifel mehr läßt, keine unerwartete Erscheinung seyn. Was aber das Publicum betrifft, vor welches mich Herr Möhler in seiner Schrift auf eine für mich in so hohem Grade beschämende Weise stellen will, so muß er eine sehr geringe Vorstellung wenigstens von dem gebildeten Theile desselben haben (ob er den Haupteffect seiner Schrift auf ein anderes als das gebildete Publicum berechnete, muß ich freilich dahingestellt lassen), wenn er der Meinung ist, es werde ihm nun in dem Streite, in welchem wir mit einander begriffen sind, unbedingt Recht geben, und alles, was er zum Nachtheile meiner Person und der Sache, die ich verfechte, in so reichem Maaße gesagt hat, mit aller Bereitwilligkeit eines blinden Glaubens an seine Auctorität hinnehmen. Ich scheue mich auch jezt nicht, in dieser Sache mit ihm vor das Publicum zu treten, und sehe ruhig und vertrauensvoll dem Urtheile aller derer entgegen, die sie ohne Befangenheit und Leidenschaft zu würdigen wissen werden. Nicht in meiner Person also, sondern nur in der Sache, um welche es mir in meinem Streite mit Herrn Möhler von Anfang an allein zu thun war, kann ich die Veranlassung finden, auf's Neue gegen ihn zu schreiben. Aber auch in dieser Beziehung bedarf es keiner ausführlichen Gegenschrift. Was Herr Möhler selbst in den ersten Zeilen der Vorrede zu seiner Schrift sagt, daß sie Erörterungen enthalte, durch welche die Wissenschaft wenig gefördert werde, ist ein sehr wahres Wort, nach meiner Ueberzeugung das wahrste der ganzen Schrift, das ich durch den ganzen Inhalt derselben bestätigt finde. Ich sehe mich nicht veranlaßt, irgend etwas von demjenigen, was ich

in meiner Schrift gegen Herrn Möhler behauptet und ausgeführt habe, zurückzunehmen, und der Stand der ganzen Controverse ist noch völlig derselbe wie zuvor, da es immer wieder dieselben von mir bestrittenen Voraussetzungen und Mißverständnisse sind, an deren lang ausgesponnenem Faden diese die Wissenschaft nicht fördernden Erörterungen fortlaufen. Dieß ist das Einzige, worüber bei den Hauptpunkten wenigstens eine so viel möglich kurze Nachweisung mit Recht von mir erwartet werden kann. Sie wird mir zugleich die Veranlassung geben, einige der bezeichnendsten Züge der Möhler'schen Polemik gegen mich hervorzuheben, und durch das eine wie durch das andere die gerechte Bitte an alle Leser der Schrift des Herrn Möhler zu motiviren, sie überall mit meiner frühern Schrift, soweit sich beide auf einander beziehen, zu vergleichen, und alle Stellen derselben, wegen welcher ich von Herrn Möhler angegriffen werde, in ihrem ganzen Zusammenhange selbst nachzusehen, da sie sonst nie sicher seyn könnten, ob ihnen nicht statt der wahren Gestalt der Sache nur ein widriges Zerrbild, wenn auch vielleicht mit allem Scheine einer blendenden Darstellung, vorgespiegelt wird.

Sosehr es jedoch meine Absicht ist, mich in Ansehung des Tons und der ganzen Behandlungsweise der Sache alles dessen zu enthalten, was ich an meinem Gegner zu tadeln gerechte Ursache habe, so wenig bin ich deßwegen gesonnen, dem Rechte, das die Wahrheit anspricht, irgend etwas zu vergeben. Sache der Leidenschaft ist es, unedle und unwürdige Mittel zu gebrauchen, und wo man auf dem geraden Wege zu seinem Ziele nicht kommen kann, um so mehr Nebenwege einzuschlagen und Fremdartiges und Ungehöriges einzumischen, die Sache der Wahrheit aber muß es seyn, ohne Ansehen der Person nur den geraden, durch die Natur der Sache selbst vorgezeichneten Weg zu gehen. Darum muß ihr aber auch, zumal einem Gegner gegenüber, welchem jede gesuchte Milderung nur als ein Zeichen der Schwäche erschiene, die Sprache gestattet seyn, durch die sie am unmittelbarsten und sichersten zu ihrem Rechte kommen kann. Hiemit wende ich mich zu der vorliegenden Schrift selbst.

In der Lehre von der Erbsünde — mit welcher Hr. Möhler nur aus Condescendenz zu der etwas seltsamen Reihenfolge, in welcher ich die zur Sprache kommenden Lehrstücke an einander sich anschließen lasse, den Anfang macht, indem er sogleich zur ersten Begrüßung mich mit der Entdeckung überrascht, die er bei mir gemacht haben will, ich lasse den Menschen, statt ihm mit den drei christlichen Confessionen des Abendlandes, so wie der orthodoxen griechischen Kirche, mit allen orientalischen christlichen Sekten, im Paradiese den seligen Morgen seines Daseyns anzuweisen, von seinem ersten Stündchen an gleich dem im Koth erzeugten und gebornen Frosche in einem Sumpfe liegen, welcher ihm nun auch fort und fort in alle Ewigkeit völlig unentbehrlich sey, — ist der stärkste Angriff gegen mich in der Stelle S. 9. niedergelegt, in welcher mir zum Vorwurf gemacht wird, daß ich von einer Welt- und Religionsansicht aus gegen ihn operire, nach welcher das Christenthum nicht als Erlösungs- und Befreiungsanstalt aus einem Zustande des Verderbens und der Verkehrtheit, sondern nur als eine höhere Stufe, oder auch als die höchste Stufe in der Kette der religiösen Entwicklungen der Menschheit betrachtet werde. Der Christ unterscheide sich hiernach vom Heiden, wie ein Schüler, der sich bereits in den Gleichungen versuche, von einem andern, der nur erst die fünf Species erlernt habe. „Wenn daher", fährt Hr. Möhler in Beziehung auf mich fort, „in den symbolischen Schriften seiner Confession gesagt wird, daß der gefallene Mensch keine Kraft mehr habe, Gott zu erkennen, zu verehren und zu lieben, so sagt er: es werde nicht schlechthin alles religiöse Vermögen und alle religiöse Kraft damit gemeint, sondern nur die höhere durch das Christenthum erst hervorgetretene Kraft; diese nur hätte der gefallene Mensch nicht, obgleich er die religiöse Kraft an sich besitze — er habe sie also nur als eine noch auf einer niedrigeren Bildungsstufe befindliche! Hier spricht Herr Baur eine sehr kühne Ansicht von seinem Publicum aus, dessen Unkunde er für so groß hält, daß er es auf eine so leichte Weise täuschen und zum Beßten haben zu können glaubt." Um-

vorerst dem bösen Schein zu begegnen, welchen Herr Möhler hier auf mich werfen will, wie wenn die von mir ihm entgegengesezte Behauptung, daß unsere symbolischen Schriften dem gefallenen Menschen nicht schlechthin alles religiöse Vermögen absprechen wollen, eine ganz unerhörte, nur in meinem Kopfe entstandene Vorstellung wäre, bei welcher ich es arglistig nur auf die Täuschung eines unkundigen Publikums abgesehen hätte, muß ich bemerken, daß ich mit dieser Behauptung, wie Herrn Möhler schon damals, als er diese unwürdigen Worte dem Publicum zu übergeben im Begriffe war, nicht unbekannt seyn konnte, selbst in dem durch seine Symbolik veranlaßten Streite nicht allein stehe. Völlig dasselbe hat auch mein hochverehrter Mitstreiter, Herr D. Nitzsch, gegen Hrn. Möhler behauptet, und Herr Möhler muß demnach, wofern er hier nicht den unläugbarsten Beweis einer gedankenlosen oder absichtlichen Inconsequenz geben will, denselben kränkenden Vorwurf auch diesem „hochgeachteten Gelehrten", wie er Herrn D. Nitzsch in der Vorrede S. IV. selbst nennt, machen. Damit Herr Möhler nicht glaube, ich habe auch hier nur die Absicht, ein unkundiges Publicum auf eine so leichte Weise zu täuschen und zum Beßten zu haben, so muß ich mich entschließen, einige der schlagendsten Stellen aus der Abhandlung des Herrn D. Nitzsch: Protestantische Beantwortung der Symbolik von D. Möhler, Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1834. 2. Heft S. 267. f. anzuführen. „Man sieht", sagt Hr. D. Nitzsch, „der Verf. (Hr. Möhler) ist seiner Sache sehr gewiß, wenn er unsere Lehre der Geist- und Gedankenlosigkeit anklagt. Ihm zufolge ist sie absurd 1) weil sie aus dem gefallenen Menschen natürliche Kräfte, die sittlich religiöse Anlage, die Vernunft und Freiheit heraus- und wegnimmt, 2) weil sie dem also beraubten Menschen etwas Wesentliches und Natürliches ansezt, nämlich die Bosheit, die aller Thatsünden Mutter ist. Wie beweist nun Herr Möhler das Erste? Denn da die protestantischen Symbole alle ohne Ausnahme dem gefallenen Menschen feierlich und ausdrücklich Vernünftigkeit, Willkühr,

Kunde des höchsten Wesens zugestehen, und selbst die Concordienformel, in der die Absurdität am festesten sitzen soll, behauptet, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat, viel besser und viel schlimmer als ein truncus, so scheint der Beweis nicht so ganz nahe zu liegen. Und daß die Protestanten eben nur Widersprechendes, d. h. nichts behauptet hätten, will der Verf. wenigstens hier nicht sagen. Zwei- bis dreimal wird von ihm ein Beweis erschlichen." Diese Möhler'schen Beweis-Erschleichungen weist Herr D. Nitzsch im Folgenden in Beziehung auf das Wort integer, die aptitudo und die imago divina nach, und fährt S. 269. fort: „Doch die Hauptsache ist diese: die Protestanten nehmen dem gefallenen Menschen alles sittlich religiöse Vermögen in Bezug auf res spirituales et divinae, er besizt nur Kräfte der Vernunft und Freiheit, die sich auf die justitia civilis, auf die res rationi subjectas beziehen. Will nun Hr. D. M. unser Bekenntniß der Absurdität überführen: so muß er sie schlechterdings in dieser Unterscheidung nachweisen. — Alles, was er von der Sinnlosigkeit des diesseitigen Dogma rhetorisirt hat, fällt — auf ihn selbst zurück. Denn daß er bemerkt, die von den Protestanten dem gefallenen Menschen zugestandene Vernunft sey ein bloßes Vermögen der Erkenntniß des Endlichen, oder daß er ihnen schuld gibt, mit dem geistlichen Vermögen zugleich die geistige Anlage für Gott zu läugnen, kann doch diese leere Stelle seiner Untersuchung nicht ausfüllen. Die leztere Beschuldigung ist nun ganz ungegründet, da die Anlage für Gott und sein Reich oder die Erlösungsfähigkeit des Menschen nicht wegfällt, weil ihr das Vermögen abgesprochen wird, sich zu den Functionen, die ihr in der Erlösung zukommen, selbstständig und ohne die Erlösung zu entwickeln. Die erstere Bemerkung aber zerfällt in sich selbst, wenn die Protestanten (nach einer gar nicht an Ort und Stelle, sondern erst S. 53. angeführten Aeußerung der solida declaratio) der gefallenen Vernunft eine wenn auch geringe Kunde Gottes zuschreiben. Wenn er ebendaselbst abermals res spi-

rituales, τα πνευματικα 1 Cor. 2, 13. vom allgemeinen Uebersinnlichen nicht unterscheiden will, so mag er dieß bei den christlichen Philosophen und Theologen verantworten." Ich denke, schon hiemit ist die meiner Behauptung gemachte Beschuldigung der Monstrosität hinlänglich widerlegt, und Herr Möhler könnte, wenn er wollte, sich überzeugen, daß es auch außer mir noch Protestanten gibt, welchen es nicht gleichgültig ist, ob der Lehrbegriff ihrer Kirche als ein „in jeder Beziehung sinn- und verstandloser" behandelt wird. Denn das eigentliche Moment der Sache ist dieses: Herr Möhler hat es in seiner Behandlung der protestantischen Lehre von der Erbsünde auf nichts anderes abgesehen, als darauf, den natürlichen Menschen auf gut protestantisch zu bestialisiren. Wie Herr Möhler schon in der Symbolik 1. Ausgabe S. 47. 2. Ausg. S. 49. die beste Bezeichnung der protestantischen Lehre von der Erbsünde in dem Ausdrucke zu finden glaubte: „der Mensch möge rasen, er möge wüthen und zerstören, seine Handlungsweise werde nicht anders als die eines wilden Thiers gewürdigt werden können," so kommt er auch in seiner neuen Schrift wiederholt auf diese Bezeichnung mit sichtbarem Wohlgefallen zurück, wie S. 30.: „wo Gott in Christo nicht wirke, finde die Concordienformel nur ein Thier, ein irdische Dinge berechnendes und erwägendes Vieh," und die Vergleichung mit Bestien wird auch späterhin in einem Sinn und Zusammenhang gebraucht, in welchem man nicht umhin kann, eine Anspielung auf die protestantische Lehre von der Erbsünde zu sehen. Vrgl. S. 381. 484.

Hat nun aber Herr Möhler für eine Behauptung, auf welche er so großes Gewicht legt, in seiner neuen Schrift neue bessere Beweise vorgebracht, oder seine früheren wenigstens scheinbarer gerechtfertigt? Keineswegs, er wiederholt nur dieselben Beweis-Erschleichungen, dieselben auf sein eigenes Haupt zurückfallenden Absurditäten. Sein ganzer Kunstgriff besteht auch jezt nur darin, was unsere symbolischen Bücher gesagt haben, in seinem strengsten Wortsinn zu nehmen, und was sie nicht unmittelbar gesagt, aber theils angedeutet theils nothwendig

vorausgesezt haben, wenn es anders ihrer Vorstellung nicht durchaus an vernünftigem Zusammenhang fehlen soll, ihnen aufs hartnäckigste abzustreiten. Es ist natürlich, daß unsere symbolischen Bücher für den Zweck, für welchen sie von den verschiedenen geistigen Vermögen des Menschen reden, keine philosophisch genau und vollständig ausgeführte psychologische Theorie aufstellen, es sind immer nur einzelne bestimmte Beziehungen, nach welchen sie den von ihnen behandelten Lehren gemäß die geistige Natur des Menschen betrachten, oder es ist nur die religiöse Anthropologie, nicht aber die Anthropologie in ihrem ganzen Umfange, die hier zur Sprache kommt. Es wäre daher gewiß die Voraussetzung sehr unbillig, in Ansehung alles dessen, worüber sie sich nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, sey in dem Gedankenkreise ihrer Verfasser eine völlige Lücke gewesen, und noch unbilliger das Verfahren, alle Andeutungen, die sich wirklich vorfinden, nur in einem ihnen nachtheiligen Sinne zu nehmen. Beurtheilen wir ihre Lehrsätze aus diesem Gesichtspunkt, so kann man nicht behaupten, sie haben mit dem sittlich-religiösen Vermögen, das sie dem Menschen in Beziehung auf die res spirituales et divinae absprechen, ihm auch das höhere geistige Vermögen überhaupt, die Vernunft als Vermögen des Uebersinnlichen, abzusprechen die Absicht gehabt. Herr Möhler will sich nun zwar auch wieder den Schein geben, wie wenn seine Behauptung nicht in der weiten Ausdehnung zu nehmen sey, in welcher ich sie nehmen zu müssen glaubte, und läßt mich in seiner neuen Schrift S. 26. f. sehr hart über den Unfug an, welchen ich mit den Worten und dem Sinne seiner Symbolik getrieben habe, über eine Ungebührlichkeit, deren er sich ein- für allemal entledigen müsse, da ich die von ihm in der Symb. 1. A. S. 30. 2. A. S. 40. in Hinsicht des Erkenntniß- und Willens-Vermögens ausdrücklich gemachte Einschränkung, *insofern sich dasselbe auf die göttlichen Dinge beziehe*, völlig übersehen habe. Es ist dieß jedoch eine leere Ausflucht. Um davon nichts zu sagen, daß Herr Möhler in derselben Stelle, unmittelbar nach den so eben angeführten Worten den Aus-

druck: dem blos natürlichen nur aus Adam gebornen Menschen werde die vernünftige Anlage von unsern symbolischen Büchern abgesprochen, als einen völlig gleichgeltenden substituirt, muß ich mich hauptsächlich darauf gegen ihn berufen, daß er von dem Menschen mit dem ursprünglichen sittlich-religiösen Vermögen für die res spirituales und divinae, oder von dem Menschen, sofern Christus in ihm wirkt, nach unserer symbolischen Lehre durchaus nur das Thier, „das irdische Dinge berechnende und erwägende Vieh" unterschieden wissen will. Man vgl. die zuvor aus der Symbolik und der neuen Schrift angeführten Stellen. In demselben Sinne sagt Herr Möhler auch Symb. 1.A. S. 47. 2.A. S. 49. 3.A. S. 75., das religiös-moralische Vermögen sey der den Menschen allein und wahrhaft vor den Thieren auszeichnende Vorzug. Entweder muß nun Herr Möhler, diese Folgerung ergibt sich hieraus mit aller Strenge, den Vorzug des Menschen vor dem Thiere in nichts anderem finden, als in dem sittlich-religiösen Vermögen für die res spirituales et divinae in demjenigen Sinn, in welchem unsere symbolischen Bücher dieses Vermögen nehmen, denn nur davon ist die Rede, somit auch läugnen, daß der von jenem Vermögen zu unterscheidende allgemeine Charakter der Vernünftigkeit den Unterschied zwischen Mensch und Thier ausmache, was zu läugnen der Psychologie des Herrn Möhler alle Ehre bringen und seine Psychologie in der schönsten Harmonie mit seiner Logik erscheinen lassen würde, oder er muß zugeben, daß zwischen jenes Vermögen für die res spirituales et divinae und die bloße Thiernatur noch etwas mittleres hineinfällt, somit auch zugeben, daß der von ihm gemachte Schluß, mit dem Verlust jenes Vermögens sinke der Mensch unmittelbar zum Thier oder Vieh herab, ein ganz falscher ist. Will er nun gleichwohl dieß nicht zugeben und auf seiner bisherigen Behauptung beharren, so ist es immer nur seine Psychologie und seine Logik, nicht aber die Psychologie und Logik der Verfasser unserer symbolischen Bücher, die zwischen Mensch und Thier keinen andern Unterschied anerkennen will, als das religiös-moralische Vermögen, wie er

es selbst in der Symbolik a. a. O. mit dem Vermögen für res spirituales et divinae identisch nimmt. Kommt er aber endlich zur Einsicht dieser Absurdität, so wird er sich dann auch überzeugen müssen, daß ich vollkommen berechtigt war, zu der in meiner Schrift S. 24. angeführten Stelle der Concordienformel, in welcher sie von ingeniosissimi et doctissimi homines spricht, nebenher die Bemerkung zu machen: bei solchen setze doch gewiß die Concordienformel eine vernünftige Anlage voraus. „Nun frage ich", sagt Herr Möhler S. 27.: „ist denn Scharfsinn und Gelehrsamkeit ein Beweis frommen Sinnes und eine Aeußerung der religiösen Kräfte des Menschen?" Gewiß nicht, antworte ich, aber dieß habe ich auch nicht gesagt, sondern daß sie eine Aeußerung der vernünftigen Anlage des Menschen seyen. Wird aber die vernünftige Anlage des Menschen mit den religiösen Kräften desselben geradezu identificirt, wie Herr Möhler beides durchaus und auch in dieser Stelle wieder identificirt, so müssen entweder Scharfsinn und Gelehrsamkeit eine Aeußerung der religiösen Kräfte des Menschen seyn, oder wenn sie davon verschieden seyn sollen, so müssen sie in demselben Sinn, in welchem sie den ingeniosissimi und doctissimi homines beygelegt werden, auch den Thieren beygelegt werden, sofern ja der Mensch, wenn ihm das religiös-moralische Vermögen fehlt, nach Hrn. Möhlers Psychologie unmittelbar zum Thier wird, und Gelehrsamkeit und Scharfsinn können somit auch kein Unterschied mehr seyn, welcher den Menschen vom Thier trennt. „Was soll also", sagt Hr. Möhler weiter S. 27. „die Berufung auf Scharfsinn und Gelehrsamkeit, welche die Concordienformel auch Unwiedergebornen zuerkennt, an diesem Orte, wo es sich darum handelt, ob sie eine religiöse Anlage in demselben voraussetze?" Wie kann aber die Concordienformel Scharfsinn und Gelehrsamkeit auch dem Unwiedergeborenen zuerkennen, wenn doch ohne die religiöse Anlage der Mensch nach Herrn Möhler nur ein Thier, ein Vieh ist? „Es ist gerade", so schließt Hr. Möhler diese ganze seines logischen Scharfsinns würdige Stelle, „wie wenn ein gerichtlicher Sachwalter seinen des Mordes

beschuldigten Clienten damit vertheidigen wollte, daß er in seiner Rede beständig wiederhohlte, derselbe habe nie einen Diebstahl begangen, und es sey ihm in seinem Leben nie eingefallen, die Verfassung umzustoßen und eine Revolution anzufangen, — der Richter würde wohl bald dem klugen Advocaten mit den Worten in die Rede fallen: er solle bei der Sache bleiben, und wenn er nichts besseres wisse, lieber seine nuzlose Vertheidigung aufgeben.“ Wer hier eine nuzlose Vertheidigung geführt hat, liegt wohl klar am Tage, und wer hier noch zweifeln könnte, müßte nur dadurch erst den Beweis geben wollen, daß Scharfsinn allerdings weder vor noch nach dem Fall jemals ein Vorzug des Menschen gewesen sey.

Nach diesem ersten Gange mit meinem Gegner ist es im Grunde völlig überflüssig, über diesen Gegenstand ein weiteres Wort zu verlieren, ich will mich aber doch die Mühe nicht verdrießen lassen, ihm an eben diesem Punkte noch genauer nachzuweisen, von welcher Beschaffenheit seine alten und neuen Argumente ohne Unterschied sind, und wie alles, was er vorgebracht hat, nur eine fortgehende Wiederholung desselben Mißverständnisses ist.

Ist es klar, daß die Unterscheidung zwischen Mensch und Thier, die Herr Möhler unsern symbolischen Büchern aufzudringen sucht, von ihm nur für den Zweck ersonnen ist, um der Behauptung, daß die symbolische Lehre unserer Kirche, wie er sie allein nehmen zu können glaubt, eine sinn- und verstandlose sey, einigen Schein zu geben, so ergiebt sich hieraus, daß die Unterscheidung, die unsere symbolischen Bücher wirklich machen, wenn sie von dem sittlich religiösen Vermögen, in Beziehung auf die res spirituales et divinae, die auf die justitia civilis, auf die res rationi subjectas sich beziehenden Kräfte der Vernunft und Freiheit unterscheiden, jener Unterscheidung keineswegs gleichgesezt werden darf. Es muß zwischen diese beiden Seiten des geistigen Wesens des Menschen, die die symbolischen Bücher unserer Kirche unterscheiden, so streng auch immer der Gegensatz bleibt, doch auch wieder etwas Vermittelndes und Annäherndes hineingedacht werden. Das sittlich-

religiöse Vermögen in dem genannten Sinne hat zu seiner Grundlage die höhere geistige Kraft des Menschen überhaupt, die Vernunft als Vermögen des Uebersinnlichen, und die den Gegensatz bildenden Kräfte der Vernunft und Freiheit dürfen dagegen auch nicht auf eine so niedrige Stufe herabgesezt werden, daß sie nicht mit jenem Vermögen immer noch durch ein allgemeines geistiges Band zusammenhängen. Beides ist von Herrn Möhler auf gleiche Weise verkannt, und in Beziehung auf diejenige Stellen unserer symbolischen Bücher, die zu dieser Voraussetzung berechtigen und nöthigen, bestritten worden.

Was das Erstere betrifft, so habe ich mich in meiner Schrift S. 23. zum Beweise dafür, daß unsere symbolische Lehre zwar das Vermögen für die res spirituales et divinae als das höchste betrachtet, aber doch auch dem gefallenen Menschen, als einem vernünftigen Wesen, einer creatura rationalis, wie er ausdrücklich genannt wird, die sittlich-religiöse Anlage nicht schlechthin abspricht, auf die Stelle der Concordienformel Art. II. De lib. arb. S. 657. berufen: humana ratio, seu naturalis intellectus, hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet. Herr Möhler selbst hat noch in der dritten Ausgabe seiner Symbolik S. 80. die Beweiskraft dieser Stelle anerkannt, und ihr nur dadurch entgehen zu können geglaubt, daß er die Concordienformel im vollkommenen Widerspruch mit sich selbst finden wollte. „Sie sage," lauten seine Worte, „die humana ratio habe noch notitiae illius scintillulam, quod sit Deus; wie sollte dieß aber ohne eine scintillula spiritualium virium möglich seyn?" Vollkommen richtig, aber warum soll dieß nur ein vollkommener Widerspruch der Formel mit sich selbst seyn? In der neuen Schrift befriedigt diese Annahme eines Widerspruchs Herrn Möhler selbst nicht mehr, und er schlägt daher jezt einen andern Ausweg ein. „Ich habe bei jener Stelle," bemerkt er S. 24. gegen mich, „nur eine Kleinigkeit übersehen; nämlich diese, daß in der angezogenen Stelle keineswegs gesagt werde, die menschliche Vernunft und der natürliche Verstand seyen noch im Be-

sitz eines Fünkchens von Glauben, vielmehr werde gesagt, sie besitzen ein Fünkchen Notitz, daß Gott sey. Auf dieser Verwechslung beruhe der gegen ihn geführte Beweis, der darum keiner sey. Eine Notitz, eine Kunde von Gott, sey keine religiöse Anlage, die Notitz überkomme der Mensch durch historische Ueberlieferung, die er mit dem Verstand auffassen, in sein Gedächtniß niederlegen und aufbewahren könne, bis sie immer mehr verschwinde, und endlich zum bloßen Schatten von einer Notitz (notitiae scintillula) herabsinke; um aber diese Notitz zu glauben, werde ein höheres Vermögen erfordert, als das, was die Concordienformel Vernunft und Verstand nenne; die religiöse Anlage mit einem Wort, welche sie dem gefallenen Menschen gerade auch nach dieser Stelle abspreche, eben weil sie nicht sage, der gefallene Mensch glaube noch ein wenig an Gott, sondern nur, er habe noch eine dürftige Kunde von Gottes Daseyn, d. h. er habe so Etwas davon gehört, es sey ihm ein dunkles, verworrenes Gerücht zu Ohren gekommen, daß es einen Gott gebe." Ich will vorerst Herrn Möhler diese Deutung des Wortes notitia zugeben, aber mit der Bemerkung, daß es auch in diesem Falle völlig unbegreiflich bleiben müßte, wie eine historisch überlieferte Notitz dieser Art im Bewußtseyn des Menschen sich erhalten könnte, wenn das Bewußtseyn des Menschen nicht von Natur auch ein religiöses wäre, und ich glaube bei dieser Bemerkung um so mehr auf die Zustimmung meines Gegners rechnen zu dürfen, da er selbst Symbolik 3. A. S. 89. gegen Melanchthons Ansicht, daß die Reste des Glaubens uralten Traditionen zu verdanken seyen, dieselbe Bemerkung macht: „ohne diese Ueberlieferungen würde sich allerdings, wie denn dieß auch von jeher die kirchliche Ansicht war, der Glaube verloren haben; allein hätten dieselben nicht auch zugleich einen Anknüpfungspunkt und eine Stütze im Innern des Menschen gefunden, so könnten sie unmöglich beibehalten werden; als etwas dem Menschen blos Aeusserliche müßten sie ganz vergessen werden und hinwegfallen." Warum soll nun diese von Herrn Möhler selbst für nothwendig erachtete Voraussetzung

nicht dieselbe Wahrheit auch in Beziehung auf die fragliche Stelle der Concordienformel haben? Ich kann aber nicht einmal die Herrn Möhler vorerst zugegebene Deutung des Worts notitia für die richtige halten. Es ist willkührlich, das Wort notitia geradezu für gleichbedeutend mit Notiz, in dem dürftigen Sinne, in welchem man gewöhnlich von einer Notiz zu reden pflegt, zu nehmen. Der Sprachgebrauch unserer symbolischen Bücher verbietet dieß, da sie ja die notitia Dei neben timor Dei, fiducia erga Deum unter die dona rechnen, welche zur justitia originalis gehörten. Apologie der Augsb. Conf. I. S. 53. 54. Hieraus ist deutlich die höhere Bedeutung zu ersehen, die sie mit dem Worte notitia verbinden; die notitia Dei, wie sie im Zustande der justitia originalis stattfand, ist ihnen das Gottesbewußtseyn im höchsten Sinne, eine Erkenntniß Gottes, die von selbst auch Glaube an Gott ist. Der Gebrauch des Wortes notitia in jener Stelle der Concordienformel berechtigt also keineswegs, ihr nur die dürftige Vorstellung einer äusserlich zugekommenen Notiz unterzuschieben, aber ebensowenig liegt auch in dem übrigen Inhalt der Stelle etwas, was darauf hinwiese. Es wird mit keinem Worte gesagt, oder irgendwo angedeutet, daß jene, wenn auch noch so schwache Kenntniß Gottes nur auf dem Wege einer äussern historischen Ueberlieferung dem Menschen geblieben sey, sie wird vielmehr ausdrücklich der humana ratio, dem naturalis intellectus beygelegt, also als ein unmittelbares, wenn auch kaum noch dämmerndes Gottesbewußtseyn betrachtet. Hier hätten wir also den unläugbaren Beweis, daß nach der Lehre unserer Kirche mit dem sittlich-religiösen Vermögen, das sie den Menschen durch die Sünde verlieren läßt, nicht zugleich das natürliche Gottesbewußtseyn überhaupt, die vernünftige, sittlich-religiöse Anlage, schlechthin verloren gegangen seyn kann. Es kann uns daher auch nicht befremden, wenn selbst die Concordienformel den erlittenen Verlust auch wieder nicht gerade als einen totalen, sondern mehr nur als einen Mangel, als ein bloßes Verderben, wenn auch ein noch so großes, beschreibt. Dieß thut sie namentlich Sol. decl. I. S. 614., in welcher

Stelle sie zwar von einem horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus, aber doch nur von einem defectus (einem Mangel, der schon dem Wortbegriff nach kein absoluter ist), zwar von einer intima, pessima etc. corruptio totius naturae, aber doch nur von einer corruptio spricht, und zwar einer corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum. Es befremdete mich (s. meine Schrift S. 25. Anm.), wie Herr Möhler in Beziehung auf eben diese Stelle doch wieder von höheren Seelenkräften, die noch zurückgeblieben seyen, sprechen mochte, ohne zu erklären, wie er das Daseyn dieser höhern Seelenkräfte zugestehen könne. „Als wären," erwiedert er nun S. 52., „wenn die sittlich-religiösen Kräfte auch vertilgt waren, nicht noch unter den zurückgebliebenen einige die höhern und höchsten, im Gegensatz von den andern noch niedrigeren!" Was berechtigt ihn aber, die superiores et *principales* animae facultates, in diesem beschränkten, relativen Sinne zu nehmen? Herr Möhler meint, ich habe mich genirt, die ganze Stelle (wie ich sie so eben citirt habe) zu citiren, und holt daher das Versäumniß nach. Er selbst aber hat die Stelle nur soweit angesehen, als sie für ihn gerade zu passen schien. Denn wenn es nach den citirten Worten weiter heißt: itaque jam post lapsum homo — accipit — congenitam pravam vim — ita ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo — consequamur, quae secundum summas suas vires et juxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent, praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet, so ist klar, daß die summae vires eben jene superiores et principales animae facultates sind, von welchen vorher die Rede war. Diese sind nun zwar durch die Erbsünde sosehr verkehrt, daß sie in einem natürlichen Gegensatz gegen Gott begriffen sind, aber sie sind doch ebendeswegen als summae vires, als principales animae facultates, die noch überdieß in einem weitern und engern Sinne genommen werden (praesertim quantum etc.)

immer noch vorhanden, und sobald nur nicht gerade die manichäische Vorstellung einer in die Natur des Menschen hereingekommenen bösen Substanz der symbolischen Lehre unserer Kirche aufgebürdet wird (was so unbillig ist, daß selbst Herr Möhler davon nun abstehen zu wollen scheint), so kann diese Verkehrung doch immer nur als eine Verschlimmerung gedacht werden, die an dem noch vorhandenen positiven Vermögen stattfindet, somit dieses selbst zu ihrer Voraussetzung hat. Daher wechseln mit Ausdrücken, die von jenen ursprünglichen Kräften nichts mehr übrig zu lassen scheinen, immer wieder solche ab, nach welchen doch wenigstens noch ein minimum vorhanden seyn muß, wie auch aus den folgenden Worten derselben Stelle erhellt: in aliis enim externis et hujus mundi rebus, quae rationi subjectae sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus virium et facultatum (nach diesen Worten sollte man allerdings meinen, es sey von jenen summae vires nichts übrig geblieben, daß aber dieß immer nur relativ zu nehmen ist, und die Erbsünde nur in einem um so höhern Grade ihre zerrüttenden Wirkungen äussert, je höher die Vermögen sind, auf die sie sich erstreckt, zeigen die folgenden Worte), etsi *hae etiam miserae reliquiae* valde sunt debiles.

So wenig nach dem Bisherigen angenommen werden kann, daß der Lehre unserer Kirche zufolge mit dem Verluste des Vermögens für die res spirituales et divinae alles höhere geistige Vermögen überhaupt schlechthin verloren gegangen ist, eben so wenig darf man auch das auf die sogenannte justitia civilis sich beziehende Vermögen zu tief herabsetzen. Herr Möhler hält mir S. 15. entgegen: was Melanchthon die bürgerliche oder philosophische Gerechtigkeit nenne, sey nur der Schein der Tugend, eine Larve von Tugend. „Und derselbe Melanchthon sollte nun in der Apologie gelehrt haben, daß eine derartige Tugend, die ihm keine war, die er sogar geradezu für Laster erklärte, blos eine niedrigere Thätigkeitsäusserung derselben Potenz sey, die auf einer höhern Stufe ihrer Entwicklung die Urgerechtigkeit aus sich hervortreibt? Dieß ist eben so viel, wie wenn jemand sagen wollte, nach

Melanchthon sey die Gottlosigkeit der erste Ansatz zur Gottseligkeit, der Ehebruch nur eine niedrige Stufe der Keuschheit, der Geiz und Wucher ein geringerer Grad von Wohlthätigkeit, und der Meuchelmord ein, wiewohl nur noch geringer, Beweis von Nächstenliebe. Der Ehebrecher solle also nur fortfahren, sich weiter zu entwickeln, und — die vollkommene Keuschheit werde nicht ausbleiben, der Geiz und Wucher nur Fortschritte machen, um bei der christlichen Milde und Barmherzigkeit anzulangen, und die Gotteslänugnung alle ihre Potenzen entfalten, und geraden Wegs werde sie sich zu der reinsten Gottesverehrung emporheben." Ich gebe Herrn Möhler darin vollkommen Recht, daß eine solche Behauptung der größte Unsinn wäre, aber der Unsinn, welchen er andern unterschieben möchte, ist immer nur sein eigenstes Produkt. Sehen wir einmal, wo und wie dieses Basilisken-Ei gelegt worden ist. Die Veranlassung gab folgende Stelle meiner Schrift S. 21.: „Folgt daraus, daß ein gewißes natürliches Vermögen des Menschen aus irgend einer Ursache nicht mehr im Stande ist, in dem höchsten Grade seiner Thätigkeit sich zu äussern, daß es überhaupt nicht mehr vorhanden, sogar substanziell verschwunden sey? Dann müßte ja, weil der Mensch mit seinen natürlichen Kräften die justitia originis nicht erlangen kann, hieraus auch folgen, daß ihm auch die justitia civilis zu üben nicht mehr möglich ist, weil die justitia civilis und die justitia originis in dem Begriff der justitia Eins sind, die eine wie die andere nur eine Aeusserung der vernünftigen Anlage des Menschen ist." Dagegen macht nun Herr Möhler die Einwendung, die justitia civilis, die ich als Gerechtigkeit, als Tugend nehme, sey nach Melanchthon keine Tugend, sogar geradezu Laster. Allein mein scharfsichtiger Gegner hat dabei nur übersehen, daß die Sache zwei Seiten hat. Die justitia civilis in dem Sinne, in welchem die Reformatoren sie nahmen, ist ein relativer Begriff, bei welchem eine negative und positive Seite zu unterscheiden ist. Negativ verhält sich allerdings die justitia civilis zur justitia originalis, sofern sie nicht wie diese die

absolute Gerechtigkeit ist, und von diesem Gesichtspunkt aus mag dann alles gesagt werden, was zu ihrem Nachtheil gesagt werden kann, um sie, weil sie nicht die absolute Tugend ist, als ein bloßes Scheinbild, eine bloße Larve der Tugend zu charakterisiren. Allein es wird dadurch immer nichts weiter gesagt als nur dieß, daß sie nicht die absolute Tugend ist, sondern sich blos negativ zu ihr verhält. Eine Tugend aber, die nicht die absolute ist, ist deßwegen nicht schlechthin gar keine Tugend, und noch weniger unmittelbar das Laster, das Böse im positiven Sinne, sie ist, sofern sie nicht die absolute Tugend ist, die Tugend im relativen Sinne, weil dem Absoluten das Relative entgegensteht. Wäre die justitia civilis, weil sie nicht die absolute Gerechtigkeit oder Tugend ist, ebendeßwegen geradezu das Laster, so wäre nicht zu begreifen, wie sie demungeachtet als das gerade Gegentheil der Tugend mit dem Namen der Tugend bezeichnet wird. Sofern sie daher als justitia civilis doch immer eine justitia ist, hat sie als solche auch ihren positiven relativen Werth, und es ist daher auch eine ganz falsche Behauptung, daß die Reformatoren die justitia civilis geradezu für Laster erklärt haben. Derselbe Melanchthon, welchem Herr Möhler diese Behauptung unterschieben will, sagt Apol. der Augsb. Conf. Art. II. De justif. S. 64. Nos autem de justitia rationis (daß diese dieselbe justitia ist, die sonst civilis genannt wird, wird doch wohl nicht geläugnet werden) sic sentimus, quod *Deus requirat eam*, et quod propter mandatum Dei necessario sint facienda honesta opera, quae decalogus praecipit, juxta illud: *lex est paedagogus.* Item: *lex est injustis posita.* Vult enim Deus coerceri carnales illa civili disciplina, et ad hanc conservandam dedit leges, literas, doctrinam, magistratus, poenas. Et potest hanc justitiam utcunque ratio suis viribus efficere, quamquam saepe vincitur imbecillitate naturali, et impellente diabolo ad manifesta flagitia (nicht das Daseyn dieser justitia also, sondern ihr Nichtdaseyn, wenn sie durch die Triebe, die sie bändigen soll, verdrängt wird, macht die flagitia). Quamquam autem huic

justitiae rationis libenter tribuimus suas laudes, nullum enim majus bonum habet haec natura corrupta — tamen non debet cum contumelia Christi laudari. Es ist derselbe Unterschied, welchen das N. T. zwischen dem Psychischen und Pneumatischen macht. Das Psychische ist nicht das Pneumatische, weil ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ (1 Cor. 2, 14.), wäre aber nicht gleichwohl im Psychischen die Receptivität für das Pneumatische, also eine dem Pneumatischen verwandte positive Qualität, ein minimum des Pneumatischen (über welche Seite des Psychischen die in meiner Schrift S. 105. angeführte treffliche Stelle aus Calvin's Instit. zu vergleichen ist), so könnte nimmermehr der Psychische zum Pneumatischen werden. Hienach mag nun jeder ermessen, mit welchem Rechte Herr Möhler mir S. 16. die Absurdität zuschreibt, ich betrachte die Gottlosigkeit als ersten Ansatz zur Gottseligkeit, und lasse den Ehebrecher auf dem Wege des Ehebruchs zur Keuschheit gelangen, deßwegen nämlich, weil ich in der justitia civilis auch noch den allgemeinen Begriff der justitia erkenne, und die justitia civilis nicht für den positiven Gegensatz, oder das conträre Gegentheil der justitia originis halten kann. Herr Möhler hätte wohl gethan, wenn er, ehe er solche Blößen seiner Logik aufdeckte, sich mit dem logischen Capitel über den Unterschied der contradictorisch und conträr entgegengesezten Begriffe genauer bekannt gemacht hätte. Auf seiner schülerhaften Verwechslung des contradictorisch Entgegengesezten mit dem conträr Entgegengesetzten beruht alles, was er über meine, Religion und Moral untergrabende, Behauptung recht schlagend zu sagen vermeinte. Mit welchem Erfolge Herr Möhler in der Logik sich versucht, davon hat er bei demselben Punkt noch einen andern Beweis gegeben. „Herr Baur läßt sich weiter vernehmen," heißt es S. 14., „daß die Urgerechtigkeit (justitia originis) und die bürgerliche oder philosophische Gerechtigkeit (justitia civilis, seu philosophica) im Begriff der Gerechtigkeit Eines seyen, daß mithin das Vermögen für die Gerechtigkeit selbst nicht könne durch den Fall verloren gegangen

seyn, da ja sonst der Mensch auch leztere nicht üben könnte, was doch die Apologie aussage; diese Bekenntnißschrift lehre also, daß im gefallenen Zustande nur eine niedrigere Thätigkeitsäusserung eines und desselben Vermögens der Vernunft anzunehmen sey. Luther würde hierauf erwiedert haben: dieß ist ein Schluß von demselben Werth, wie folgender: das Schaaf, der Stier und das Roß stehen mit dem Menschen unter dem gemeinsamen Begriff eines lebendigen Wesens, also sind die Lebensäusserungen der erstern nur unvollkommener, obgleich von derselben Art, als wie die des leztern, und sie werden sich daher auch durch stufenweise Fortentwicklung ihrer Naturgaben zu der Vollkommenheit des Menschen erheben." Wahrscheinlich wollte Herr Möhler dadurch, daß er diesen Schluß Luther in Mund legte, repliciren, was ich in meiner Schrift S. 199. ihm bemerklich zu machen mich veranlaßt sah, daß sich Luther zum guten Glück auf logisches Denken besser verstanden habe, als daß ihm Fehlschlüsse, wie sie Herr Möhler macht, hätten begegnen können. Ich bedaure, dieselbe Ueberzeugung auch jezt wieder aussprechen zu müssen. Daß Thier und Mensch unter dem gemeinsamen Begriff eines lebendigen Wesens stehen, gibt auch Herr Möhler zu, er wird also auch zugeben, daß der Begriff der justitia der gemeinsame für die justitia civilis und justitia originis ist. Das Thier ist demnach ein lebendiges Wesen wie der Mensch, die justitia civilis ist justitia wie die justitia originis, aber das Gemeinsame hebt den Unterschied, das Allgemeine das Besondere nicht auf. Der Mensch ist nicht blos ein lebendiges, sondern auch ein mit Vernunft begabtes Wesen; dem Thier kommt das leztere Prädicat nicht zu, die justitia originis ist eine andere Art der justitia, als die justitia civilis, diese ist die unvollkommene relative, jene die vollkommene absolute Gerechtigkeit. Was ist denn hierin unrichtig und absurd? Absurd wird erst das Weitere, was Herr Möhler mich sagen läßt, daß das Thier als Thier zum Menschen, die justitia civilis als solche zur justitia originis sich fortentwickle, aber eben dieß ist es, was ich, wie die Vergleichung meiner

zuvor angeführten Worte jedem augenscheinlich zeigt, nicht gesagt habe, und ich muß daher auch diese absurde Behauptung ganz allein dem überlassen, dem sie allein angehört, Herrn Möhler. Ebenso wenig habe ich demnach behauptet, daß die justitia originis sich aus der justitia civilis heraus entwickle, wohl aber behaupte ich fort und fort, daß in beiden der gemeinsame Begriff der justitia enthalten sey, und daß daher unsere symbolische Lehre schon deßwegen, weil sie auch die justitia civilis, wie die justitia originis, justitia nennt, das allgemeine Vermögen der justitia auch nach dem Verlust der justitia originis dem Menschen nicht absprechen könne. Eben dieß aber ist es, was Herr Möhler bestreitet, durch die Behauptung S. 13., daß der natürliche Mensch (nach unsern Bekenntnißschriften) nicht blos keine höhere, sondern daß er gar keine Thätigkeit, und nicht einmal blos keine Thätigkeit des religiösen Vermögens, sondern daß er selbst kein Vermögen dieser Art habe. Er bestreitet es demnach nur so, daß er, um bei dem von ihm gewählten Beispiele zu bleiben, weil das Thier kein mit Vernunft begabtes Wesen ist, wie der Mensch, es auch für kein lebendiges Wesen halten will; denn in dem Begriffe des lebendigen Wesens sind Thier und Mensch ebenso Eins, wie die justitia civilis und die justitia originis in dem Begriffe der justitia, und so wenig in dem lebendigen Wesen eine gewiße Receptivität für die Vernunft, eine gewiße Verwandtschaft mit der Vernunft, in der justitia ein Anknüpfungspunkt für die justitia originis fehlen kann, so daß sich das Eine zum Andern wie das Allgemeine zum Besondern verhält, eben so wenig ist mit dem Verlust des sittlich=religiösen Vermögens für die res spirituales et divinae auch das religiöse Vermögen überhaupt, das sich zu jenem Vermögen wie das Allgemeine zum Besondern verhält, hinwegzudenken.

Daß dieß allein die wahre Lehre unsrer Bekenntnißschriften ist, wenn sie nicht durchaus zur sinn= und verstandlosen gemacht werden soll, will ich nun nach der Widerlegung der

Absurditäten, in die sie Herr Möhler hineinzwingen will, auch noch durch folgende zwei positive Gründe darthun:

1. Ungeachtet es in der protestantischen Kirche als orthodoxe Lehre galt, daß das göttliche Ebenbild durch den Sündenfall verloren gegangen sey, so wurde doch dieser Lehre nie eine solche Ausdehnung gegeben, daß man nicht immer noch gewisse Ueberreste desselben in dem gefallenen Menschen anerkannt hätte. Selbst von den strengsten Vertheidigern des orthodoxen Lehrbegriffs, selbst von einem Quenstedt, welchen auch Herr Möhler einen Dogmatiker nennt, auf dessen Orthodoxie noch nie der leiseste Verdacht geruht habe (S. 170), wurde dieß zugegeben. Man vgl. Quenstedt Theol. did. pol. Lpz. 1715. Th. I. S. 698., wo in der Lehre über den Verlust des Ebenbildes ausdrücklich bemerkt wird: *Disting.* inter imaginem divinam, acceptam ὁλικως pro interiori mentis et voluntatis omniumque virium rectitudine, et sumtam μερικως pro qualibuscunque reliquiis in mente et voluntate hominis adhuc superstitibus, videlicet pro principiis nobiscum natis, cum theoreticis tum practicis. Ebendarauf bezog sich die Unterscheidung des formale (der plena omnium facultatum integritas) und des materiale (der notitiae illae naturales, quae externam potissimum disciplinam respiciunt) des göttlichen Ebenbildes. Diese unverwüstlichen, den Character der Vernünftigkeit auch im gefallenen Menschen constituirenden reliquiae, residua lineamenta des göttlichen Ebenbildes sind das sittlich-religiöse Vermögen des Menschen überhaupt, welches jenes Vermögen für die res spirituales und divinae ebenso zu seiner Voraussetzung hat, wie überhaupt das Besondere nie ohne das Allgemeine gedacht werden kann.

2. Die Homousie der menschlichen Natur Christi mit der Natur auch des gefallenen Menschen wurde in der protestantischen Kirche nie geläugnet, und nur die Bestimmung stets festgehalten, daß Christus von der Erbsünde frei gewesen sey. Hätte aber die Sünde nach dem wahren Sinn des protestantischen Lehrbegriffs, wie Herr Möhler ihn bestimmen zu müssen glaubt, vor allem die Folge gehabt, daß der Mensch

zum Thier wurde, so konnte doch, wie sich von selbst versteht, von keiner Homousie Christi mit dem Menschen mehr die Rede seyn, und es ließe sich nicht erklären, wie den protestantischen Theologen die Inconsequenz entgehen konnte, daß dasselbe Argument, mit welchem sie den Irrthum des Flacius widerlegten: si natura humana, qualis fuit ante lapsum, et qualis est in nobis post lapsum substantialiter differunt, sequitur omnino, Christum non esse nobis ὁμουσιον (Gerhard Loci theol. Loc. X. De pecc. orig. c. 5. §. XCIII. Tom. IV. 336.) auf sie selbst mit seinem ganzen Gewicht zurückfiel. Herr Möhler wird zwar hierin nur einen neuen Beweis der Absurdität und Gedankenlosigkeit der Reformatoren erblicken wollen, es ist daher hier ganz am Ort, im Zusammenhange derselben Materie noch einen neuen Beleg davon zu geben, wie wenig er Ursache hat, mit seiner Intelligenz auf die Verfasser unserer Bekenntnißschriften so hoch herabzusehen.

Schon beim ersten Lesen fiel mir in der neuen Schrift des Herrn Möhler die Stelle S. 35. auf: „Uebrigens würde sich nach dieser Darstellung nicht bequem sagen lassen, der Mensch habe durch den Fall ein Glied seines geistigen Organismus verloren, da die Gliederung nach wie vor geblieben wäre, es müßte vielmehr besser gesagt werden, die höchsten substanziellen Kräfte seines ganzen geistigen Organismus habe er eingebüßt, jene Kräfte, denen die religiös-moralischen Functionen anvertraut waren." Ich war nicht sogleich so glücklich, das eigentliche Moment dieser Stelle an sich und gerade in diesem Zusammenhang einzusehen, endlich aber ging mir doch das rechte Licht auf, als ich mich folgender Stelle der Symbolik 2. A. S. 42. 3. A. S. 69. erinnerte: „Ist es schlechterdings undenkbar, wie aus dem Organismus des menschlichen Geistes ein Glied herausgenommen und vertilgt werden könne, wie ein Theil einer einfachen Wesenheit, die nicht aus Theilen zusammengesetzt ist, deren Vermögen nur für die Wissenschaft auseinandergehalten werden, indem an sich Eines in Allen und Alle in Einem sind, solle von allem übrigen

abgelöst und vernichtet werden mögen, so ist hiemit das Unbegreifliche der lutherischen Vorstellung noch nicht erschöpft" u. s. w. Beide Stellen haben eine sichtbare Beziehung auf einander, die spätere will bequemer sagen, was die frühere minder bequem gesagt hat, aber das wahre Moment der Sache tritt auch so noch nicht klar hervor. Man sollte denken, da in der früheren Stelle in der Symbolik gesagt ist, es sey aus dem Organismus des menschlichen Geistes ein Glied herausgenommen und vertilgt worden, in der späteren Stelle nicht mehr bequem gefunden wird, zu sagen, der Mensch habe durch den Fall ein Glied seines geistigen Organismus verloren, Herr Möhler wolle hiemit seine frühere Behauptung, den Ausdruck, auf welchen er die protestantische Lehre bringen zu müssen glaubte, wieder zurücknehmen. Denn wenn das einemal gesagt wird, der Geist des Menschen habe ein Glied verloren, das anderemal, er habe es nicht verloren, so wird geradezu Entgegengesetztes behauptet, und Herr Möhler könnte insofern durch den ganzen Inhalt der aus der neuen Schrift angeführten Stelle nur mit andern Worten, was ich ihm nicht übel nehmen würde, zu sagen scheinen, was ich in meiner Schrift S. 23. so ausdrücken zu müssen glaubte: nicht die geistige Anlage überhaupt, sondern nur diejenige Potenz und Energie derselben, die sie für dasjenige fähig macht, was die Verfasser der symbolischen Bücher unter den res spirituales et divinae verstanden, habe der Mensch durch den Sündenfall verloren. Allein gegen diese Voraussetzung erhebt sich sogleich das große Bedenken, daß Herr Möhler sonst überall mit Ausnahme jener Einen Stelle von seiner ganzen früheren Auffassungs- und Darstellungsweise der protestantischen Lehre von der Sünde auch nicht ein Jota zurücknehmen will, daß er auch jetzt wie früher durch diese Lehre den Menschen zum Thier, zum Vieh, zur Bestie werden läßt. Wie sollen wir es uns nun denken, daß der Mensch nach Herrn Möhler zum Thier, zum Vieh, zur Bestie werden kann, ohne doch, wie er nun versichert, durch den Fall ein Glied seines geistigen Organismus zu verlieren? Stehen

denn nach Herrn Möhler Thier und Mensch so sehr auf Einer Linie, daß beide dieselben Glieder des geistigen Organismus mit einander gemein haben, daß aus einem Menschen ein Thier werden kann, ohne daß die Integrität des geistigen Organismus verloren geht? „Allein", erwiedert er, „die höchsten substanziellen Kräfte seines ganzen geistigen Organismus hat ja der Mensch eingebüßt, jene Kräfte, denen die religiös-moralischen Functionen anvertraut waren". Was soll aber dieß heißen, sehen wir uns nicht vielmehr nur in einer neuen Rathlosigkeit, den verborgenen tiefen Sinn der ganzen Stelle zu ergründen? Substanzielle Kräfte des ganzen geistigen Organismus soll der Mensch eingebüßt, und doch kein Glied seines geistigen Organismus verloren haben? Der Mensch hätte demnach die Vernunft, das Vermögen für das Uebersinnliche, das ihn vom Thier unterscheidet, nach dem Fall wie vor dem Fall, und die substanziellen Kräfte, die er eingebüßt haben soll, könnten nur von einer nach dem Fall ihm mangelnden Potenz und Energie seines Vernunftvermögens verstanden werden; es würde ihm nichts Substanzielles, sondern nur eine bestimmte Weise der Thätigkeit des der Substanz nach noch immer auf dieselbe Weise vorhandenen Vermögens fehlen. Die Gliederung soll ja nach wie vor dieselbe geblieben seyn. Das Substanzielle eines geistigen Vermögens ist, wie ich denke, eben die geistige Kraft selbst, die sein Wesen ausmacht. Verbindet man nun mit einem geistigen Vermögen nicht den rohesten materialistischen Begriff, so kann, sobald vorausgesetzt wird, daß das Vermögen selbst nicht verloren gehe, kein Glied des geistigen Organismus herausfalle, jede dasselbe deteriorirende Veränderung nicht als ein quantitatives „Abhandenkommen" substanzieller Kräfte, sondern nur als eine qualitative Verminderung der nicht mehr mit demselben Grade von Intensität sich äussernden geistigen Kraft gedacht werden, wie ich schon in meiner Schrift S. 26. dieses Verhältniß bestimmt habe. Immer aber kommen wir so aus der furchtbaren Scylla-Charybdis der beiden Möhler'schen Sätze: der Mensch ist durch den Fall Thier geworden, und der Mensch ist auch nach dem Fall Mensch

geblieben, nicht heraus. Gleichwohl gehört kein großer Scharfsinn dazu, die schlechtverhüllte Genesis der Möhler'schen Gedanken urkundlich an's Licht zu bringen. Es ist Herrn Möhler im Allgemeinen, denn zu weit darf diese Vergleichung, wie sich sogleich zeigen wird, nicht ausgedehnt werden, ebenso gegangen, wie er in demselben Abschnitt seiner Schrift S. 49. meint, daß es den Verfassern der Concordienformel mit der schweren Wahl zwischen Substanz und Accidens in Beziehung auf das göttliche Ebenbild gegangen sey. Laut der Symbolik ist es erklärte Absicht Herrn Möhler's, das protestantische Dogma in seiner Sinn- und Verstandlosigkeit hinzustellen. Dazu ward der schlagende Ausdruck gestempelt: der Mensch ist durch den Fall zum Thier, zum Vieh geworden. Nun konnte man doch an der Sinn- und Verstandlosigkeit des protestantischen Dogma's nicht zweifeln, und die Absurdität der Reformatoren kaum größer gedacht werden. Denn „daraus", versichert Herr Möhler auf's neue in seiner neuen Schrift S. 35., „daß es uns schlechthin unmöglich erscheinen muß, daß die Seele durch den Sündenfall eine substanzielle Verminderung erlitten habe und dem Thiere gleich geworden sey (die Seele!), folgt nicht, daß auch die Reformatoren und ihre Schüler es für unmöglich gehalten und darum nicht gelehrt haben." Nun trat bei Herrn Möhler derselbe Fall ein, in welchem er S. 47. die Freunde der manichäischen Vorstellungen sich befinden läßt, wenn er sagt, daß sie, „wenn sie dergleichen Dinge auch sagten, und im Gefühle noch sosehr festhielten, doch, sobald sie sich in bestimmte Erklärungen im Besondern einlassen sollten, verblüfften und in Verlegenheiten aller Art geriethen." Diese Verlegenheit oder „Verblüffung" entsteht jedesmal, so oft man Dinge behauptet, die man, wie sich alsbald zeigt, nicht beweisen kann. Wir wissen ja, welche persönliche Angriffe Herr Möhler in der letzten Zeit zu erfahren hatte, und wie persönlich-empfindlich sie ihm geworden sind. Deßwegen ist es nun, wo man dem Gegner Rede stehen und beweisen soll, daß man

wahr geredet hat, nicht bequem, gesagt zu haben, was man doch gesagt, und worauf man von Anfang an so viel gebaut hat, daß der Mensch durch den Fall ein Glied seines geistigen Organismus verloren habe. Um sich in dieser „Verblüffung" so gut als möglich zu helfen, wird der nun nicht bequemen Behauptung ein anderer Ausdruck substituirt, welcher, wenn anders die Worte einen vernünftigen Sinn haben, entweder völlig dasselbe sagt (wie denn Herr Möhler auch S. 59. wieder sagt, nach der Concordienformel habe der Mensch auch nicht einmal die geistigen Werkzeuge [geistige Werkzeuge oder Organe sind doch wohl Glieder des geistigen Organismus!], wodurch dergleichen religiöse Regungen gefaßt und zum Selbstbewußtseyn gebracht werden könnten), oder geradezu das nicht bequem Gesagte zurücknimmt. Dazwischen hinein wird dann — schon der Wechsel aller dieser Ausdrücke kann kein gutes Vorurtheil erwecken, da ja, wie Herr Möhler selbst sagt, Inconstanz des Ausdrucks an sich schon kein Beweis einer grossen Gedankenklarheit ist — von dem protestantischen Dogma auch wieder der Ausdruck gebraucht, wie S. 56. zu lesen ist: „der Mensch ist nur eine höhere Gattung von Thieren", und darauf gerechnet, die Protestanten lassen sich in dieser Form, die die unbequeme Behauptung zwar für eine Naturgeschichte, nicht aber für eine Symbolik zurechtmachen kann, das „jene Kräfte ausäzende Gift" S. 35. noch am ehesten eingeben. Wahrlich, das heißt wissenschaftliche Präcision und logische Schärfe in einer Sache, bei welcher schon das moralische Gefühl jeden abhalten konnte, mit Ausdrücken, die der Maasstab für die Beurtheilung ganzer Systeme seyn sollen, ein leeres Spiel zu treiben! Großen Dank bin ich daher gewiß einem solchen Meister im wissenschaftlichen Denken schuldig, wenn er mich S. 50. belehren will, wie ich es hätte angreifen sollen, um in der Controverse gegen ihn wenigstens etwas sehr Scheinbares vorbringen zu können. Er meint, ich hätte auch aus den Schriften Chemnizens, welcher doch einer der Verfasser der Concordienformel gewesen sey, argumentiren sollen, während ich ihn doch schon in dieser Lehre (man vergl. meine

Schrift S. 40.) auf den Unterschied der Bekenntnißschriften und Privatschriften, welcher von einer wissenschaftlichen Symbolik nie verkannt werden darf, aufmerksam machen mußte.

Dieser Grundbegriff der Symbolik ist unserm Symboliker auch jetzt noch nicht klar geworden, wie der Ausfall beweist, welchen er S. 42. f. auf mich macht. Ich habe es in meiner Schrift S. 28. für eine große Ungenauigkeit erklärt, daß Herr Möhler, ohne zwischen der verworfenen Privatmeinung des Flacius und der ihr entgegengesetzten öffentlich aufgestellten Lehre genauer zu unterscheiden, das Verhältniß beider S. 43. 1. A., S. 45. 2. A. nur mit der zweideutigen Wendung berührte: „nachdem die Verwirrung den höchsten Grad erreicht hatte, habe nothwendig wieder eine rückgängige Bewegung stattgefunden!" In der neuen Schrift werde ich nun a. a. O. hart darüber zurechtgewiesen, daß ich nicht auch die Worte hinzugesetzt habe: „der blos negative und privative Character des Bösen wurde auf's neue begriffen", und „es ist auf das Dankbarste anzuerkennen, daß sich seine (Luthers) Schüler mit so vielem Nachdrucke dem Eindringen so großer Verirrungen entgegensetzten." Darauf folgen dann noch die Worte: „So bin ich nun freilich ungemein leicht zu widerlegen. Oben hat es Herr Baur so angegangen, daß er durch Weglassung der ihm mißfälligen Stellen in der Concordienformel" — es ist die schon oben besprochene Stelle gemeint — „die Lehre derselben bis in's Unkenntliche herabstimmte; hier, daß er durch Weglassung der nothwendigsten Stellen der Symbolik meine Angaben bis zur verzerrtesten Caricatur hinaufstimmte, und dann mir vorwirft, in unreiner Stimmung des Gemüths sey ich zur Arbeit geschritten!" Ich frage jeden Unbefangenen, ob die bezeichneten Stellen etwas Wesentliches enthalten, was nicht schon in den von mir herausgehobenen Worten enthalten wäre, und ob es möglich ist, zumal wenn man, wie ich ausdrücklich bemerkte S. 28, die Leser bedenkt, welche Herr Möhler nach der Vorrede mit den Lehrverschiedenheiten der beiden Confessionen erst bekannt machen will, aus den Worten des Herrn Möhler sich eine klare Vorstellung von dem-

jenigen zu machen, was wirklich symbolische Lehre geworden ist? Warum scheut sich denn Herr Möhler, einfach und offen zu sagen, daß von der Concordienformel selbst der manichäische Begriff der Erbsünde ausdrücklich verworfen werde? Denn nur wenn dieser Hauptsatz feststeht, hat man für die übrigen Bestimmungen einen festen Haltpunkt. Warum stellt er die Sache so dar, wie wenn der blos negative und privative, d. h. der nicht-manichäische Character des Bösen jemals in der lutherischen Kirche nicht begriffen worden wäre, und ein so großes Schwanken zwischen der Flacianischen und der ihr entgegenstehenden Lehre stattgefunden hätte, daß jene ebenso gut als diese zur symbolischen hätte werden können? Herr Möhler weiß so gut wie ich, wie wenig Anklang Flacius mit seiner überspannten Behauptung in der lutherischen Kirche fand, wie sehr sie, mit Ausnahme einiger wenigen, die noch überdieß größtentheils Laien waren (Mansfeldische Bergleute, die sich in die Partheyen der Substanzer und Accidenzer theilten, Planck Gesch. des protest. Lehrb. V. 2. S. 376., woraus Herr Möhler in der neuen Schrift S. 48. die Uebertreibung macht: man theilte nun die Lutheraner in Substanzialisten und Accidentisten ein), im Grunde nur ihm angehörte, und auch nicht Einen der bekannteren lutherischen Theologen gewann. Gerade der beinahe allgemeine Widerspruch, welcher gegen Flacius erhoben wurde, zeigt am besten, wie fremd dem protestantischen Dogma von Anfang an ein solches Extrem war, wie Herr Möhler doch immer wieder gar zu gerne in ihm finden möchte. Von einer rückgängigen Bewegung, welche statt fand, kann daher gar nicht gesprochen werden, denn Flacius selbst gieng ja nicht zurück, und seine Gegner, d. h. die gesammte lutherische Kirche, mit Ausnahme des Flacius und seiner wenigen Anhänger, hatte keine Ursache, eine rückgängige Bewegung zu machen. Dieß ist es, was ich S. 28. eine große Ungenauigkeit, und wenn Herr Möhler auch eine frühere Aeußerung hieher ziehen will, eine nicht in der reinsten wissenschaftlichen Stimmung des Gemüths gegebene Darstellung genannt habe, und noch immer so nenne.

Was ich hier zulezt noch zu bemerken mich veranlaßt sah, betrifft schon die andere Seite der Lehre von der Erbsünde, oder die Frage, die sich nicht blos auf das durch die Sünde Verlorene, sondern auf das durch sie mitgetheilte Positive bezieht. In dieser Beziehung verwahrt sich Herr Möhler S. 43. gegen die Voraussetzung, als ob er auch nur Luthern die manichäische Vorstellung vom Bösen in der Menschenwelt zugetheilt habe. Habe er doch ausdrücklich vorgetragen, daß die mehr genannte Ansicht vom Bösen mit andern Lehren Luthers in geradem Widerspruch stehe! Widersprüche bei Luther vorauszusetzen, und ihn von einer Absurdität in eine andere kommen zu lassen, dazu ist freilich Herr Möhler stets bereit. Es ist aber auch völlig gleichgültig, was er über Luthers vorgeblichen Manichäismus gesagt oder nicht gesagt hat. So wenig er sagen konnte, was aus dem Menschen herausgekommen seyn soll, so wenig kann er natürlich auch sagen, was in ihn hineingekommen seyn soll. Wer, wie Herr Möhler, zwar überall den animus blicken läßt, dem protestantischen Lehrbegriff jede noch so große Absurdität aufzubürden, sobald es aber darauf ankommt, das zunächst blos Angedeutete und künstlich Eingeleitete auf einen bestimmten Begriff und Ausdruck zu bringen, nur die Scene einer unmännlichen „Verblüffung" zum Besten gibt, und zu seiner Rechtfertigung nichts besseres vorzubringen weiß, als die nicht bewiesene Klage, man habe seine Worte bis zur verzerrtesten Carricatur entstellt, begibt sich ebendamit selbst des Anspruchs auf eine wissenschaftliche Würdigung. Ich könnte daher schon hier, nachdem ich bei dem ersten Hauptpunkt des Streits durch genauere Erörterung des Einzelnen und auf eine, wie ich hoffe, für jeden Unbefangenen überzeugende Weise dargethan habe, in welchem Geiste Herr Möhler seine Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche fortsetzt, der Mühe einer weiteren Erörterung der Punkte, die hier in Betracht kommen, überhoben seyn.

Bei der katholischen Lehre von der Erbsünde, in Ansehung welcher ich mir nie schmeicheln konnte, daß meine Darstellung

derselben den Beifall des Herrn Möhler erhalten werde, und mich daher auch nicht wundern kann, daß mir aufs neue der mir nun schon gewohnte Vorwurf der Entstellung und der Unfähigkeit, die tiefe Bedeutung des katholischen Dogma's zu fassen, gemacht wird, reducirt sich die ganze Frage auf den Begriff der Freiheit. Ich habe behauptet S. 67., daß die Freiheit, als liberum arbitrium, für nichts anders gehalten werden kann, als für das Vermögen, sich für das Eine wie für das Andere, also auch für das Gute, wie für das Böse, auf gleiche Weise zu entscheiden, es sey ein völlig inhaltsleerer, sich selbst aufhebender Begriff, neben dem liberum arbitrium einen so überwiegenden sinnlichen Hang anzunehmen, daß es sich immer nur auf die eine der beiden Seiten hinneigen kann. Herr Möhler gibt mir hierin Recht, und nimmt keinen Anstand, vollkommen zuzugeben, daß es mit der Freiheit nichts wäre, wenn sie nur das Böse wählen könnte. „Aber welchem Vertheidiger der Freiheit", entgegnet er S. 82. „ist es auch jemals eingefallen, eine solche Tollheit zu behaupten?" Nun das wollen wir ganz einfach sehen. „Hr. Baur verlangt ja," heißt es S. 82. weiter, „von der Freiheit als Wahlvermögen an sich nichts weiteres, als daß sie soll wählen können; nun gewählt hat sie. Daß sie aber nicht allein gewählt hat, sondern kräftig unterstützt, hebt doch das Wählen selbst nicht auf." Allein eben dieß ist es, worauf es allein ankommt, und was ich meinte, wenn ich sagte, daß der Begriff der Freiheit sogleich ganz aufgehoben werde, sobald der Freiheit auch nur ein minimum fehlt. Sobald sie nicht allein wählt, sondern um wählen zu können, einer kräftigen Unterstützung bedarf, ist das Wählen selbst aufgehoben, und die Freiheit ist nicht mehr das Vermögen der Wahl. „Die Freiheit als Vermögen der Wahl," sagt Herr Möhler weiter S. 84. ebenfalls mir beistimmend, „läßt freilich kein Schwanken zwischen Plus und Minus zu, wer das Vermögen der Freiheit hat, hat es in vollem Sinn, oder hat es nicht, dergleichen Dinge sind keine theilbaren Größen." „Aber etwas ganz anders," sezt er hinzu, „ist der Gebrauch und die Be-

weglichkeit eines Vermögens, hierin giebt es sehr mächtige graduelle Unterschiede." Ich denke jedoch, wie eine Kraft das, was sie ist, nur dadurch ist, daß sie sich äußert, so ist eine Freiheit, die nicht gebraucht, nicht in Bewegung gesezt werden kann, keine Freiheit, gerade so wie eine Wage, welcher auch nur ein minimum fehlt, um in jedem Moment das aequilibrium herzustellen, keine Wage mehr ist. „Was die Vergleichung mit der Wage anlangt," bemerkt zwar Herr Möhler S. 83., „so ist die Grenze nicht außer Acht zu lassen, welche das Gebiet der Mechanik von dem der Ethik mit unausfüllbarer Kluft auseinander hält." Diese unausfüllbare Kluft besteht aber nur darin, daß zwar die Freiheit sich selbst in Bewegung sezt, nicht aber eine Wage, abgesehen hievon ist die Vergleichung vollkommen passend, und man kann daher auch nicht sagen, wie es S. 83. weiter heißt: „gleichwie jede ethische, ja eine jede lebendige Kraft überhaupt durch den guten Gebrauch, der von ihr gemacht wird, oder den sie von sich selbst macht, gewinnt, durch den schlechten verliert, durch gar keinen erlahmt, so ist es auch mit der Freiheit." Der freie Wille mag sich für das Gute oder Böse entscheiden, es wird in formeller Hinsicht immer derselbe Gebrauch von der Freiheit gemacht, und sobald einmal die Freiheit als Wahlvermögen bestimmt und dem Menschen vindicirt wird, muß in jedem einzelnen Falle, in welchem sich die Freiheit für das Eine oder Andere bestimmt, die gleiche Möglichkeit, sich für das Gegentheil zu bestimmen, vorausgesezt werden. Ich sehe daher nicht, wie auf der einen Seite die Freiheit als Wahlvermögen gesezt, auf der andern Seite aber behauptet werden kann, wie Herr Möhler S. 85. behauptet, durch schlechten Gebrauch dieses Vermögens könne der Hang zum Bösen so überwiegend werden, daß das Vermögen für sich allein keine, auch nicht die leiseste Kraftäußerung zum Guten hin zu entwickeln im Stande, und eben nur noch als Vermögen, wenn auch als Vermögen und in dieser Eigenschaft ganz, vorhanden sey, oder wie der Mensch mit dem gleichen Vermögen für das Gute wie für das Böse gedacht werden kann, wenn

doch in seiner Natur eine Verkehrtheit des Willens, ja eine Unordnung des ganzen Geistes, und eine aufrührerische Sinnlichkeit noch dazu anerkannt wird, „die der Wille für sich nicht bändigen könnte, wenn er auch ernstlich wollte“ S. 119. Diese einfachen Sätze mag Herr Möhler S. 84. immerhin die gebrechlichen Vordersätze meiner Kritik der katholischen Lehre von der Erbsünde nennen, er selbst hat nicht das Geringste gethan, den gerade in seiner Darstellung so offen hervortretenden Widerspruch der Prämissen des katholischen Begriffs der Erbsünde aufzulösen, und ich kann daher auch hier aus seiner Erörterung kein anderes Resultat ziehen, als dieses: entweder ist der Mensch frei, und dann gibt es keine Erbsünde im Sinne des katholischen Dogma's, oder der Mensch ist nicht frei, und dann ist der katholische Begriff der Erbsünde kein anderer als der protestantische. Dasselbe Resultat ergibt sich bei der Untersuchung der Frage: was denn der Mensch durch den Sündenfall verloren haben soll? Verlor der Mensch nur ein übernatürliches Geschenk (S. 113.), so ist seine Natur dieselbe nach dem Fall wie vor dem Fall, und wenn nun auch die Abwesenheit jenes übernatürlichen Geschenkes den Gegensatz der beiden Principien, des sinnlichen und höheren, als offenen Widerstreit hervortreten ließ, so erzeugt sich doch dadurch immer nur die actuelle Sünde, von einer Erbsünde aber kann hier nicht die Rede seyn, da der sinnliche Trieb, die concupiscentia, ausdrücklich nicht für Sünde erklärt wird. Es kann also auch keinen der actuellen Sünde vorangehenden habituellen Hang zur Sünde geben, oder wenn es einen solchen gibt, so kann er nur in die concupiscentia gesezt, und diese ebendeßwegen nicht für etwas indifferentes gehalten werden. Gegen den auf diese Weise sich ergebenden, den reellen Begriff der Erbsünde aufhebenden, Pelagianismus nimmt Herr Möhler das katholische Dogma S. 104. aufs neue durch die Behauptung in Schutz, eine solche Darstellung, wie die von mir gegebene, sey nicht Kirchenlehre, und zwar 1) darum, weil das Concilium von Trient sie nicht aufgenommen habe, und weil 2) von und nach demselben von den anerkann=

testen Kirchenlehrern andere Darstellungen der Erbsünde gegeben worden seyen. In Hinsicht des ersten Punktes kommt Herr Möhler allerdings die Unbestimmtheit und Zweideutigkeit des tridentiner Decrets zu Statten, aber wenn auch die Synode sich nicht zur Entscheidung von Fragen, die die Schule aufwirft, berufen glaubte (S. 119.), einen bestimmten Sinn müssen doch die von ihr gegebenen Bestimmungen haben, und welcher andere könnte dieser seyn, als der aus dem bestimmt ausgesprochenen Gegensatz gegen das protestantische Dogma durch Vermeidung logischer Widersprüche sich ergebende? Welches Recht hätte denn sonst Herr Möhler, im Namen seiner Kirche, von der Voraussetzung eines bestimmten Sinnes ihres Dogma's aus, das protestantische zu bekämpfen? Welches Recht hätte er, in der Lehre von der Erbsünde das protestantische Dogma darüber anzugreifen, daß es natürliche Kräfte verloren gehen lasse, wenn er nicht den Verlust jener sanctitas et justitia, in qua constitutus fuerat primus homo (Sess. V, 1.) mit der Synode von dem Verluste eines übernatürlichen Geschenks verstehen zu müssen glaubte? Was aber den zweiten Punkt betrifft, so hätte Herr Möhler seine Behauptung nicht durch die Lehre vortridentinischer Theologen (S. 105. f.), die hier nichts beweisen, sondern durch die Lehre nachtridentinischer Theologen darthun und nachweisen sollen, daß das katholische Dogma den reellen Begriff der Erbsünde nicht aufhebe.

Da Herr Möhler mich bald über dieß, bald über jenes, was ich hätte berücksichtigen sollen, zur Rede stellt, so wird er mir auch die Frage erlauben, warum er in dieser Lehre meinen Zweifel (S. 49. meiner Schrift), wie er als orthodoxer Katholike behaupten könne, es seye nicht Kirchenlehre, was zwei Päpste ausdrücklich für Kirchenlehre erklärt haben, völlig ungelöst gelassen hat? Soll ich auch ihm entgegenhalten, was er S. 89. mir entgegenhält: „wie war doch auch Herr Baur so vergeßlich, daß ihm gar nicht zu Sinnen kam" u. s. w. oder hat die Sache vielleicht einen tieferen Grund? Im leztern Falle dringt sich um so mehr die Frage auf: Was denn am Ende

das katholische Dogma seyn soll, wenn weder die Synode, wie Herr Möhler behauptet S. 119., Schulfragen (wofür eigentlich alle dogmatischen Fragen zu halten sind) entschieden, noch die Päpste Glaubensbestimmungen mit entscheidender Auctorität gegeben haben sollen? Es ist nichts als ein unbestimmtes, zweideutiges, begriffloses Etwas, das sich wenden und drehen läßt, wie man will, und sich nur immer die Möglichkeit vorbehält, dem positiven Gehalt des protestantischen Dogma's das Nein und Anathema des Widerspruchs entgegenzusetzen.

Mit steigender Leidenschaft und mit einem Schwall von Ausdrücken und Phrasen, wie sie zur wohlbekannten Weise meines edlen, gegen persönliche Angriffe sich vertheidigenden Gegners gehören, wird das zweite von der Rechtfertigung handelnde Kapitel der Vertheidigungsschrift von ihm eröffnet. Er hat hiezu alle Ursache, da ich sogleich schon durch die Aufdeckung eines einzigen Kunstgriffs das ganze Blendwerk seiner Darstellung zerstört habe. Es ist der Mühe werth, den erbitterten Gegner in seiner eigenen Sprache sich vernehmen zu lassen: „Die ganze Entgegnung Herrn Baur's," lesen wir S. 170., „beruht in sich selbst auf einem völlig unwissenschaftlichen, mir gegenüber aber auf einem sehr gehässigen, höchst unwürdigen Verfahren; wenn die Annahme einer äußern Gerechtigkeit der Angabe Herrn Baur's, daß nach Luther der Mensch eine wesentliche, unverlierbare, innere Gerechtigkeit habe," — über diese vorgebliche Angabe an einem andern Ort das Nöthige — „schnurstracks widerspricht, wenn also Herr Baur mit seinen früheren Behauptungen hier in ein gewaltiges Gedränge kommt, und sich ihm gar keine Aussicht darbietet, sich auch nur einigermassen mit Manier loszuwinden, trägt meine Symbolik die Schuld davon? Vielmehr hätte hier Herr Baur zur gründlichen Einsicht gelangen können und sollen, daß er ganz fremde Vorstellungen auf das lutherische Gebiet übergetragen habe. Die symbolischen Bücher der Lutheraner lehren ausdrücklich, daß die Rechtfertigung nur etwas dem Menschen äußerliches sey." Dafür wird nun eine Stelle

aus Quenstedt über die significatio forensis der justificatio beigebracht und S. 174. fortgefahren: „Es ist also nicht anders: die Rechtfertigung im protestantischen Sinne ist ein äusserer gerichtlicher, keine dem Menschen eigene, ihm innerliche Gerechtigkeit setzender, sondern nur die Gerechtigkeit Christi auf den Glauben äusserlich übertragender Act Gottes, und das Verhältniß, in welches der Mensch durch die Rechtfertigung, dieselbe unmittelbar und rein in sich selbst betrachtet" — warum macht Herr Möhler hier nun diesen Zusatz, warum ließ er ihn sogar mit gesperrter Schrift drucken? es wird sich bald zeigen, wozu er diese Hinterthüre nöthig zu haben glaubt — „zu Christus tritt, ist ein nur äusserliches. Diese Lehre war der Stolz und der Ruhm der alten Protestanten, wie sollte ich daher den Unterschied zwischen den beiden Lehrbegriffen irrig festgesezt haben, wenn ich ihn nach der obigen Weise bestimmte? Ist aber der Mensch einmal gerechtfertigt, d. h. steht er in dem beschriebenen äusserlichen Verhältniß zur Gerechtigkeit Christi, so folgt auch nach dem protestantischen Lehrbegriffe der Beginn der Heiligung, und an das äußere Verhältniß zu Gott schließt sich eine gewisse innere Umwandlung an. Aber Luther verbietet uns an hundert Stellen, und die Concordienformel eben so klar, als er, die Rechtfertigung mit der Heiligung, das äußere Verhältniß zu Christus mit dem innern zu verwechseln, denn jenes sey der einzige standhaltende Grund jeglicher Gottgefälligkeit und der Hoffnung des Menschen auf eine jenseitige Seligkeit, so daß nach dem ganzen Lehrgebäude das gewonnene äußere Verhältniß mit entschiedenem Uebergewicht als Hauptsache in den Vordergrund tritt. Hienach müssen nun Herrn Baur's harte Worte gewürdiget werden: „„Wir fragen jeden Unbefangenen, ob es möglich ist, aus so widersprechenden, sich selbst aufhebenden Bestimmungen, wie die hier angegebenen sind, sich einen klaren und zusammenhängenden Begriff der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung zu bilden. Der Begriff der Heiligung wird dem protestantischen System zuerst abgesprochen, hierauf beigelegt, sodann auf's Neue abgesprochen, und die

Behauptung, daß er ihm nicht zukomme, in lezter Beziehung darauf gestützt, daß dem Protestanten die Aeußerlichkeit seines Verhältnisses zu Christus bei weitem die Hauptsache sey.""
Die in diesen Worten allerdings vorkommenden Widersprüche sind meinen Worten völlig fremd. Es ist nicht schwer, zu zeigen, worin dergleichen Vorwürfe ihre Ursache haben: in der die disparatesten Dinge mit einander vermengenden Hudelei des Hrn. Baur. Ich schließe von dem protestantischen Begriffe der Rechtfertigung die Heiligung aus; aus diesem Begriffe der Rechtfertigung macht er „protestantisches System," und wirft mir vor, ich lehre, daß dieses die Heiligung nicht kenne. Wenn ich also in der Entwicklung des Begriffs der Rechtfertigung von der Heiligung nichts gesprochen habe, so habe ich dem System dieselbe noch nicht abgesprochen, und mir ebendarum auch gar nicht widersprochen, wenn neben dem Begriff von der Rechtfertigung der von der Heiligung besprochen wurde. Wenn ich aber sagte, daß im Lehrbegriffe der Protestanten die Aeusserlichkeit des Verhältnisses der Glaubigen bei Christus bei weitem als die Hauptsache erscheine, so habe ich dafür Beweise geliefert, deren Entkräftung Hr. Baur nicht einmal versucht hat."

Ich mußte mir erlauben, diese ganze Stelle anzuführen, da sie eine kaum glaubliche Entstellung der protestantischen Lehre enthält, die mit der Zuversicht des Tones, mit welcher Herr Möhler seine Leser das Gegentheil glauben machen will, auf eine merkwürdige Weise contrastirt. In der That, wenn er die Lehre von der Rechtfertigung den Stolz und den Ruhm der alten Protestanten nennt, so scheint er selbst hiemit nur darauf aufmerksam machen zu wollen, wie er dagegen seinen Stolz und Ruhm darin finde, gerade dasjenige, was den Protestanten am meisten heilig und theuer ist, um so mehr ins „Sinn- und Verstandlose" zu verkehren. Es wird wohl niemand glauben, sosehr auch Herr Möhler immer wieder versichern zu müssen glaubt, daß ich in das lutherische Dogma ebensowenig eingedrungen sey, als in das katholische, und in dieses, so wenig als in jenes, daß bei mir in dieser Lehre namentlich kaum in irgend einem Punkte Richtiges und histo-

risch Wahres anzutreffen sey (S. 164.), ich sey mit dem Lehrbegriff meiner Kirche so wenig bekannt, daß ich nicht einmal den Begriff der justificatio forensis kenne. Es gehört auch dieß nur zu dem Kunstgriff, dessen sich Herr Möhler hier bedient hat. Er stellt nemlich, darin besteht dieser Kunstgriff, die protestantische Lehre von der Rechtfertigung so dar, wie wenn sie schlechthin in nichts anderem bestünde, als in dem bloßen abstracten Begriff des äußern gerichtlichen Actes, durch welchen Gott den Menschen gerecht erklärt. Dieß ist es, was ich ihm in meiner Schrift vor allem als den Grundfehler seiner Darstellung nachweisen mußte. „Hätte der Hr. Verf.," bemerkte ich S. 128., „irgend eine nähere characteristische Bezeichnung der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung geben wollen, so hätte er in eine genauere Erörterung des Begriffs der durch den Glauben vermittelten Zurechnung der Gerechtigkeit eingehen müssen, allein eben davon ist ja hier nirgends die Rede, und wir werden somit über die eigentliche Differenz der katholischen und protestantischen Lehre von der Rechtfertigung völlig im Ungewißen gelassen." Derselbe einseitige, das protestantische Dogma bis zur Unkenntlichkeit entstellende Gesichtspunkt wird auch in den neuen Erörterungen durchaus festgehalten, und deßwegen mir nun der Vorwurf gemacht, ich selbst kenne den wahren protestantischen Begriff der Rechtfertigung nicht. Um sich nun aber doch zugleich gegen den Vorwurf dieser ganz einseitigen Betrachtungsweise zu verwahren, gibt sich Hr. Möhler in den obigen, mit gesperrter Schrift gedruckten Worten den Schein, wie wenn er nur hier gerade die Rechtfertigung unmittelbar und rein in sich selbst betrachten wolle, ohne eine andere Betrachtungsweise auszuschließen. Allein von einer andern Seite der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung ist in der neuen Schrift so wenig als in der Symbolik die Rede, sondern es ist durchaus nur jener abstracte Begriff der justificatio forensis, über welchen Herr Möhler nicht hinausgehen will, um sich seinen Gesichtspunct nicht verrücken zu lassen. Der protestantische Lehrbegriff faßt allerdings die Rechtfertigung in ihrer äusserſten Spize als einen

ausserhalb des Menschen erfolgenden, gleichsam gerichtlichen Act Gottes auf, aber es ist dieß nur die objektive Seite derselben, von welcher die nothwendig dazu gehörende subjective noch unterschieden werden muß, und so wenig daher die alten Dogmatiker den Begriff der Rechtfertigung vollständig bestimmt und entwickelt zu haben glaubten, wenn sie blos von der causa efficiens und meritoria derselben sprachen, und nicht zugleich auch von der causa instrumentalis oder organica, ebensowenig ist der Begriff der Rechtfertigung richtig aufgefaßt, wenn er nur auf jenen äussern göttlichen Act und nicht zugleich auf den rechtfertigenden Glauben so bezogen wird, daß in ihm das Objective auch als ein Subjectives, oder die Rechtfertigung nicht blos als ein Verhältniß Gottes zum Menschen, sondern auch als ein Verhältniß des Menschen zu Gott sich darstellt. Wird daher allerdings diese Lehre mit Recht der Ruhm und Stolz der Protestanten genannt, so wurde doch das wahre characteristische Moment derselben nicht durch den Begriff der justificatio forensis, sondern wie bekannt ist, nur durch den Satz: sola fide justificari hominem, bezeichnet. Es ist daher ganz natürlich, daß der ganze organische Zusammenhang der Lehre von der Rechtfertigung aufs gewaltsamste zerrissen werden muß, und daß über das Verhältniß dieser Lehre zur Lehre von der Heiligung sowohl als zur katholischen Lehre von der Rechtfertigung nichts als schiefes, halbwahres und völlig falsches behauptet werden kann, sobald man über die protestantische Lehre von der Rechtfertigung nichts anderes zu sagen weiß oder sagen will, als immer nur wieder das Eine, sie sey ein actus Dei forensis, oder sie sey nur eine Aeusserlichkeit des Verhältnisses zu Christus. Dieß bestimmte mich, in meiner Schrift S. 126. über Herrn Möhler's Darstellung der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung das Urtheil zu fällen: das protestantische System stelle bei der von Herrn Möhler gegebenen Darstellung einen Begriff der Rechtfertigung auf, welcher die Heiligung geradezu ausschließe, eine Vorstellung, auf welche Herr Möhler immer wieder zurückkomme, und welcher gemäß er die Protestanten sogar beschuldige, daß sie eine wahre

Scheue vor dem gut und heilig seyn haben. Trotz des Unwillens, in welchen Herr Möhler hierüber ausbricht, sehe ich mich doch nicht im geringsten veranlaßt, von dem Gesagten irgend etwas zurückzunehmen, sondern werde ihm vielmehr seine Entstellung unserer Lehre nur noch genauer nachweisen. Nach den drei Ausgaben der Symbolik 1. A. S. 103. 2. A. S. 107. 3. A. S. 134. soll der große Gegensatz der Bekenntnisse darin bestehen, „daß nach der katholischen Lehre die Gerechtigkeit Christi im Akt der Rechtfertigung unmittelbar von den Glaubigen aufgenommen und hiemit zugleich eine innere wird, das gesammte sittliche Leben der Glaubigen umwandelnd, während die Gerechtigkeit nach den protestantischen Grundsätzen in Christo bleibt, auf die Glaubigen nicht innerlich übergeht, und zu denselben nur in eine äusserliche Beziehung, in ein äusserliches Verhältniß tritt, sie bedeckt nämlich die Ungerechtigkeit derselben, und zwar nicht blos die vergangene, sondern die bleibende, indem durch die Rechtfertigung der Wille nicht geheilt wird. Wir könnten demnach auch sagen: 'nach katholischen Grundsätzen prägt sich Christus durch die Rechtfertigung im Glaubigen lebendig ein und aus, so daß dieser ein lebendiges Abbild vom Urbilde wird, nach protestantischen wirft er nur seinen Schatten auf ihn, unter welchem die fortwährende Sündhaftigkeit vor Gott nur nicht bemerkt wird.“ In dieser ganzen Darstellung ist, behaupte ich nun um so bestimmter, da aus der neuen Schrift erhellt, wie hartnäckig Herr Möhler die protestantische Lehre von der Rechtfertigung ausschließlich nur auf den Einen Begriff der justificatio forensis beschränkt wissen will, auch nicht Ein wahres Wort: alles ist schief, entstellt, falsch, so schlau auch die Ausdrücke und Wendungen gewählt sind. Es ist falsch, daß die Gerechtigkeit Christi zu den Glaubigen nur in einem äußerlichen Verhältniß steht, weil der Glaube, in welchem sie sie ergreifen, nichts äusserliches, sondern etwas innerliches ist; es ist falsch, daß die Ungerechtigkeit deßwegen bleibt, weil der Wille durch die Rechtfertigung nicht geheilt werde, denn der Wille wird durch die Rechtfertigung geheilt, nemlich ebendadurch, daß

durch den rechtfertigenden Glauben ein neues, sittlich religiöses Princip in dem Menschen gesezt wird; es ist falsch aus demselben Grunde, von einer, ungeachtet der Rechtfertigung bleibenden, fortwährenden Sündhaftigkeit so zu reden, wie wenn diese Sündhaftigkeit vor und nach dem Akte der Rechtfertigung völlig dieselbe wäre, da doch der rechtfertigende Glaube eben darin besteht, daß er als ein neues Lebensprincip die Macht und Herrschaft der Sünde im Menschen bricht, und der Sündhaftigkeit des Menschen, soweit sie noch immer fortdauert, in jedem Fall ein ganz anderes Gepräge ertheilt; es ist endlich ebendeßwegen auch falsch, den Gegensatz der beiden Bekenntnisse so zu bestimmen, daß nach der einen Lehre die Gerechtigkeit Christi zu den Glaubigen in einem innern, nach der andern in einem blos äußern Verhältniß steht. Diese durchaus falsche Darstellung hat ihren Grund in der völligen Ignorirung des rechtfertigenden Glaubens an der Stelle des Systems, wo nothwendig von demselben die Rede seyn muß, wenn nicht das Ganze in einem falschen Licht erscheinen, und dieselbe Einseitigkeit entstehen soll, die in Beziehung auf das katholische System entstehen müßte, wenn immer nur von der die Gnade infundirenden Thätigkeit Gottes, nicht aber von der gratia infusa selbst die Rede wäre. Was Hr. Möhler in der obigen Stelle von der katholischen Lehre sagt, daß nach ihr die Gerechtigkeit Christi, im Akte der Rechtfertigung, unmittelbar von den Glaubigen aufgenommen, zugleich eine innere werde, gilt auch von der protestantischen Lehre, und es läßt sich kein vernünftiger Grund denken, warum die Unterscheidung des Aeussern und Innern hier nur für das katholische System, und nicht ebenso gut auch für das protestantische gelten soll. Die Gerechtigkeit Christi ist zwar allerdings nach der Lehre des leztern an sich oder objectiv außerhalb des Menschen, aber sie ist zugleich auch eine innere, in das Innere des Menschen selbst gesezte, durch die Vermittlung des rechtfertigenden Glaubens, durch welchen die Gerechtigkeit Christi zur Gerechtigkeit des Menschen wird, oder ihm imputirt wird, und es ist nur eine Verdrehung des wah-

ren protestantischen Begriffs der Imputation, wenn diese justitia imputata oder imputativa, als eine nicht wahre, als eine blos putativa genommen wird, gegen welche jesuitische Deutung die alten protestantischen Dogmatiker sich ebenso verwahrten (haec est mens Jesuitarum, quando justitiam, qua justificamur, vocant imputativam, ut pro *putativa et falsa* eam ducant. Quenstedt Theol. did. pol. Th. II. S. 776.), wie man jezt gegen die gleiche nur etwas anders ausgedrückte Deutung des Herrn Möhler die gleiche Verwahrung einlegen muß. Es ist immer nur die einseitige Betrachtungsweise des Herrn Möhler, wenn er in Beziehung auf die protestantische Lehre von der Rechtfertigung, nur von einer justitia extra nos, nur von einem äusserlichen Verhältniß zur Gerechtigkeit Christi wissen will, und nur diese Aeusserlichkeit als die Hauptsache darstellt. Selbst die Verfasser unserer Bekenntnißschriften haben sich hierüber, da sie es nie unterliessen, die Rechtfertigung als Act Gottes zugleich auf den rechtfertigenden Glauben zu beziehen, sogar auch ausdrücklich ganz anders ausgesprochen, als Herr Möhler durch seine Darstellung seiner Lehre glauben machen will, wie folgende Stelle der Apologie der augsburgischen Confession Art. III. S. 125. zeigen kann, in welcher Melanchthon mit Rücksicht auf die Stelle Röm. 5, 1. den Begriff der justificatio forensis bestimmt: justificare hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere, et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia *communicatur nobis* per fidem. Itaque cum hoc loco justitia nostra sit imputatio alienae justitiae, aliter hic de justitia loquendum est, quam cum in philosophia aut in foro quaerimus justitiam proprii operis, quae certe est in voluntate. Ideo Paulus inquit I Cor. 1, 30. II Cor. 5, 21. — Sed quia justitia Christi *donatur nobis* per fidem, ideo fides est justitia in nobis, imputative, id est id, quo efficimur accepti Deo, propter imputationem et ordinationem Dei, sicut Paulus ait (Rom. 4, 3. 5.): *fides imputatur ad justitiam.* Et si propter morosos quosdam τεχνολογικως loquendum

est: *fides recte est justitia*, quia est obedientia erga evangelium. Constat enim, obedientiam erga edictum superioris vere esse speciem distributivae justitiae. Et haec obedientia erga evangelium imputatur pro justitia adeo, ut tantum propter hanc, quia hac apprehendimus propitiatorem Christum, placeant bona opera, seu obedientia erga legem. So fremd ist demnach unsern Symbolen der Begriff einer bloßen justitia extra nos. Was aber bei einem Verfahren mit der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung, wie das des Herrn Möhler's ist, aus der protestantischen Lehre von der Heiligung werden muß, fällt von selbst in die Augen. Ist einmal der organische Zusammenhang der protestantischen Rechtfertigungslehre dadurch zerrissen, daß man den rechtfertigenden Glauben von dem rechtfertigenden Acte Gottes völlig trennt, so ist ebendamit auch das die Lehre von der Heiligung mit der Lehre von der Rechtfertigung verknüpfende Band völlig zerrissen, da die protestantische Lehre das Princip der Heiligung nicht in jenen gerichtlichen Act an und für sich, sondern nur in die Vermittlung desselben durch den Glauben, oder nur in den rechtfertigenden Glauben setzen kann. Mag dann immerhin der großmüthige Gegner mit dem Schein des größten Billigkeitsgefühls auch noch die Bemerkung nachfolgen lassen, „daß es im höchsten Grade ungerecht wäre, wenn nun nicht auch noch bemerkt würde, daß nach dem lutherischen System an die vertrauensvoll aufgenommene Erklärung der Sündenvergebung auch die Verklärung des sündigen Menschen, die sittliche Verwandlung, die Heiligung sich anschließen müsse," er kann nun dieß ruhig thun, nachdem alles geschehen ist, um der Lehre von der Heiligung jeden vernünftigen Zusammenhang mit der Lehre von der Rechtfertigung abzuschneiden, und es wird nur dem ganzen Verfahren dadurch vollends die Krone aufgesezt, daß nun das protestantische System, wenn es gleichwohl auch noch von einer Heiligung reden will, nur als ein völlig zusammenhangsloses, sich selbst wiedersprechendes, als ein auch in dieser Beziehung „sinn- und verstandloses" erscheinen kann. Zwar wird Herr Möhler entgegnen zu müs-

sen glauben, er habe ja doch gerade in dieser Stelle von der vertrauensvollen Aufnahme der Erklärung der Sündenvergebung gesprochen, diese Aufnahme sey ja eben nichts anderes, als der rechtfertigende Glaube. Laße sich aber niemand dadurch täuschen! Wer das Vorangehende mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird mit mir hierin nur die schon bezeichnete Art und Weise des Herrn Möhler erkennen, nachdem am rechten Orte der Hauptpunct nicht berührt, ja gezeigt worden ist, daß der Hauptbegriff, um welchen es sich handelt, durch anderes, worauf das Hauptgewicht gelegt wurde, völlig ausgeschlossen werde, an einem andern Orte nebenher doch noch etwas dergleichen miteinfließen zu lassen, um sich dadurch den Schein zu geben, wie wenn alle Momente berücksichtigt wären, und die ganze Darstellung nichts vermissen ließe. Da aber, wie ich bewiesen habe, Herr Möhler den protestantischen Begriff der Rechtfertigung so bestimmt, daß der rechtfertigende Glaube die ihm gebührende Stelle nicht nur nicht erhält, sondern auch gar nicht erhalten kann, sofern er sie ja nur so erhalten könnte, daß ebendadurch, durch die Beziehung der Rechtfertigung auf den rechtfertigenden Glauben, die ganze gegebene Darstellung als eine einseitige und unwahre erscheinen müßte, so geht hieraus unläugbar hervor, daß die Lehre von der Heiligung nicht etwa blos bei der Lehre von der Rechtfertigung als einem gerichtlichen Act, mit welchem sie allerdings nicht zusammengehört, nicht besprochen, sondern dem protestantischen System ganz abgesprochen wird, da sie nur durch den rechtfertigenden Glauben, welchem hier nirgends sein Recht angethan wird, im Systeme begründet werden kann. Daß es von Herrn Möhler darauf abgesehen ist, die Lehre von der Heiligung als eine im protestantischen System völlig bedeutungslose darzustellen, erhellt auf's deutlichste auch aus der allgemeinen Charakteristik, die er wiederhohlt von dem protestantischen System gibt, wenn er sich z. B. dahin ausspricht, es sey ihm oft bei dem Studium der Reformatoren ganz unwillkührlich der Gedanke entgegengekommen, als hegten sie die Ansicht, es sey etwas äusserst gefährliches, wirklich gut

zu seyn (was der auch von Herrn Möhler laut der Vorrede zu seiner neuen Schrift hochgeachtete Herr D. Marheineke in der Rec. der Möhler'schen Symb. Berl. 1833. S. 19. so naiv als lächerlich nennt), wenn er Symb. 1. A. S. 163. 2. A. S. 190. 3. A. S. 218. von einer im Protestantismus schwer verschuldeten Beförderung des sittlichen Leichtsinns, in der neuen Schrift S. 192. von einer dem Protestantismus eigenen leichtsinnigen Behandlung der Sünde spricht, wenn er ihn durch Sätze charakterisirt, wie die in der Symbolik S. 225. 3. A., die ich freilich nicht einzeln widerlegt habe, nachdem ich sein πρωτον ψευδος schon aufgedeckt hatte, und auf andere ähnliche Weise. — Dieß ist demnach meine die disparatesten Dinge mit einander vermengende Hudelei, dieß mein unwissenschaftliches, Herrn Möhler gegenüber sehr gehässiges, höchst unwürdiges Verfahren, dieß meine völlige Unkunde des Lehrbegriffs meiner Kirche!

Daß nach den Voraussetzungen, von welchen Herr Möhler ausgeht, alles übrige, was er weiter über das Verhältniß der katholischen und protestantischen Rechtfertigungslehre vorbringt, und meiner Darstellung entgegensezt, nur völlig werth- und gehaltlos seyn kann; leidet keinen Zweifel, solange noch der logische Canon gilt, daß aus falschen Prämissen nur Falsches folgen kann. Es wäre daher eine sehr überflüssige Mühe, ihm durch alles Einzelne zu folgen, und ihm bei jedem Schritt nachzuweisen, wie sich immer nur wieder dasselbe schwere Mißverständniß, dieselbe grobe Entstellung bis zum völligsten Eckel wiederhohlt. Nur das Unglaubliche der Entstellung, die kaum denkbare beispiellose Absurdität der Behauptungen, auf welche Herrn Möhler sein hartnäckiger Widerspruch gegen die offen vor Augen liegende Wahrheit geführt hat, mag es entschuldigen, wenn ich hier noch eine weitere Probe einer solchen Polemik gebe.

Zur Bestimmung des Verhältnisses der beiden Lehrbegriffe im Artikel von der Rechtfertigung habe ich in meiner Schrift S. 134. gesagt: der Hauptbegriff, auf welchen die protestantische Rechtfertigungslehre alles Gewicht lege, sey immer die Sündenvergebung: der Mensch müsse vor allem über das Ver-

gangene beruhigt, und der Vergebung seiner Sünden sich gewiß seyn, wenn er in ein neues beseligendes Verhältniß zu Gott soll eintreten können, der Austritt aus dem alten Zustand der Sünde sey nur deßwegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gnade, weil hier überhaupt das Positive vom Negativen nicht getrennt werden könne. Dieß hat mir nun, nachdem Herr Möhler zuvor schon über „allerlei Wunderdinge," die er bei mir gefunden haben wollte, auf eine höchst geistreiche Weise sich hatte vernehmen lassen, folgende Zurechtweisung S. 181. zugezogen: „Nur eine ganz enorme Unkunde über das Wesen des Protestantismus kann sich also vernehmen lassen. Nach Herrn Baur's Bestimmungen würde also ein Lutheraner seinen symbolischen Büchern gemäß sagen müßen: er sey sich wohl der Sündenvergebung vollkommen bewußt, aber seiner Versöhnung mit Gott nicht recht; es sey ihm ganz gewiß, daß er vor Gott nicht mehr als Sünder erscheine, aber seine Kindschaft Gottes habe er Ursache, hinkend zu finden, und seine Seligkeit müsse er immer noch beanstanden; zwar sey er aus dem alten Zustande der Sünde völlig herausgetreten, aber in den der Gnade nur ein wenig eingetreten, da der Zustand der Gnade und der Gesetzeserfüllung und Heiligung eins und dasselbe seyen. Würde ein Katholik solche Dinge einem Lutheraner in den Mund legen, so würde man ihn ohne weiteres auf das Studium des kleinen Katechismus Lutheri verweisen, ehe er auch nur Ein Wort über Katholicismus und Protestantismus verlieren wollte. Wenn gelehrt wird, daß mit der Sündenvergebung, auch die Versöhnung, die Kindschaft Gottes, der Stand der Gnade zugleich gegeben sey, so wird von den symbolischen Büchern der Lutheraner und den alten Theologen durchaus nichts von dem darunter verstanden, was Verwandtschaft mit dem katholischen Begriff von Heiligung hätte, so daß also dadurch etwas Positives im Innern des Menschen gesezt würde. Es sind nur positive Ausdrücke zur Bezeichnung des Verhältnisses, in welches Gott den Menschen durch die Sündenvergebung zu sich sezt, also nur positive Beschreibungen des nega-

tiven Rechtfertigungs-Actes." — Wenn auch dieß, nur diese Worte will ich mir zwischen dieses ganze Gerede hinein erlauben, schlechthin zuzugeben wäre, wiewohl die Möglichkeit, einen negativen Ausdruck auf einen positiven zu bringen, in dem Negativen immer auch wieder etwas Positives voraussezt, so müßte ich doch behaupten, der positive Ausdruck hat hier immer den negativen zu seiner Voraussetzung, nicht aber umgekehrt der negative den positiven, und es bliebe somit auch so vollkommen wahr, was ich über das Verhältniß des Negativen und Positiven in der Rechtfertigungslehre gesagt habe. — „Da aber dieser (der negative Rechtfertigungs-Act), wie wir bereits sattsam wissen, ein äusserer Act ist, wodurch Gott nur erklärt, wie er den Menschen anschaue, und wobei der Mensch in jeder Beziehung ganz passiv sich verhält, so läßt sich daraus bei weitem nicht ableiten, daß mit der Rechtfertigung schon Positives im Menschen gesezt sey. Es sind mithin zwei sehr verschiedene Dinge mit einander confundirt; die positive Beziehung, in die Gott den Menschen durch den negativen Act der Sündenvergebung zu sich sezt, wird mit der positiven Veränderung im Menschen selbst verwechselt. Aber gerade solchen Confusionen begegnet die Concordienformel sehr ausdrücklich, indem sie, um Rechtfertigung und Heiligung recht scharf aus einander zu halten, sehr consequent den Ausspruch that, daß der Mensch nicht durch irgend etwas anderes selig werde, als wodurch er Sündenvergebung erhalte (durch den Glauben allein), d. h. daß die Heiligung eben so wenig eine Bedingung der Beseligung als der Sünden-Vergebung sey" ꝛc. Ich mache hier darauf aufmerksam, auf welche merkwürdige Weise Herr Möhler in diesen lezten Worten nun doch wieder den Glauben zu nennen sich veranlaßt sieht, und mit diesem Einen Worte sich selbst vollkommen widerlegt. Woher kommt denn hier auf einmal der Glaube, wenn wir doch bereits sattsam wissen, daß die Rechtfertigung nur ein negativer äusserer Act ist? Eben dieß ist es ja, worauf ich von Anfang an mit allem Nachdruck drang, daß der rechtfertigende Glaube von der Rechtfertigung, als dem äussern

Acte Gottes nicht getrennt werden dürfe, wenn nicht der ganze Begriff der Rechtfertigung auf die einseitigste, schiefste, verkehrteste Weise aufgefaßt werden soll. Sobald der rechtfertigende Glaube aus seinem wesentlichen und nothwendigen Zusammenhang mit der Rechtfertigung als einem äusseren Act Gottes nicht herausgerissen wird, einem Zusammenhang, dessen innere Nothwendigkeit jedem klar seyn muß, der auch nur einmal den Hauptsatz der lutherischen Lehre: sola fide justificari hominem, gehört hat, so ist sogleich klar, daß von allen Behauptungen des Herrn Möhler das gerade Gegentheil gilt. Es ist falsch, daß bei der Rechtfertigung der Mensch in jeder Beziehung ganz passiv sich verhalte, weil der Glaube keine bloße Passivität ist; es ist falsch, daß mit der Rechtfertigung nicht schon Positives im Menschen gesezt sey, weil der Glaube selbst etwas Positives ist; es ist falsch, daß in der von mir gegebenen Darstellung eine Verwechslung der Begriffe stattfindet, denn nur Herr Möhler ist es, welcher zwei sehr verschiedene Dinge mit einander confundirt, wenn er sagt: „die positive Beziehung, in die Gott den Menschen durch den negativen Act der Sündenvergebung zu sich sezt, wird mit der positiven Veränderung im Menschen selbst verwechselt," und als diese positive Veränderung die Heiligung unterschiebt, von welcher ich in diesem Sinne nie gesprochen habe, da ich das in der Rechtfertigung eine positive Veränderung im Menschen bewirkende Princip immer nur in den Glauben sezte, nicht aber in die Heiligung, die zwar ihr Princip im Glauben hat, aber mit dem Glauben so wenig als mit der Rechtfertigung verwechselt werden darf. So bin ich freilich, darf ich hier mit allem Rechte sagen, ungemein leicht zu widerlegen. Darum läuft aber auch diese Widerlegung, oder die Confusion, in welcher sich Herr Möhler herumtreibt, durch viele Seiten fort, und er gesteht dabei noch (S. 195.) mit der naivsten Offenheit, es habe ihn in dieser Sache nichts unangenehmer berührt, als der Versuch, welchen ich machte, das Verhältniß der katholischen und protestantischen Rechtfertigungslehre auf Formeln zurück-

zuführen, die so gefaßt sind, daß sie eine in der Natur der Sache liegende Möglichkeit verschiedener Gesichtspunkte aussprechen. „Ich bedaure," ruft er aus, „nicht gleich den Spielern sagen zu können, daß wir Satz partage machen wollen. Einseitig ist der Protestantismus, wie sonst, so auch hier, im Katholicismus aber finden sich, wie sonst, so auch hier, alle Seiten zugleich hervorgehoben, denn er besizt die volle und ganze Wahrheit." Diese volle, diese ganze Wahrheit sollte doch vor allem auch in den Gründen zum Vorschein kommen, mit welchen Herr Möhler mich widerlegen will!

Doch es ist auch hiemit noch nicht genug, und wir dürfen nicht vergessen, daß wir uns immer noch in der Erörterung derjenigen Lehre befinden, die der Stolz und Ruhm der Protestanten ist, bei welcher daher auch Herr Möhler sich um so mehr in seinem Stolz und Ruhm zeigen muß. Sehr unangenehm muß ihn auch dieß berührt haben, daß ich dem Protestantismus ein tieferes Bewußtseyn der Sünde und Sündenschuld zusprach, als dem Katholicismus. Er verweist mich daher S. 192. auf die Institute des Mönchslebens, dessen stille, düstere Einsamkeit ganz besonders die begangene und vergangene Sünde zur steten Gegenwart und zum ununterbrochenen Schmerze des ganzen Lebens gemacht habe, Institute, die leider die protestantischen Ansichten von der Sündenvergebung größtentheils vernichtet haben; ferner auf Hervorbringungen der katholischen Literatur, in welchen ein Sündenschmerz ausgedrückt sey, wie die protestantische auch nicht von ferne Aehnliches hervorzubringen vermochte, auf die Meditationen Anselms, die Sequenz dies irae, dies illa, und Dante's Hölle, ein Werk, in welchem der Gräuel des Bösen (ich bedaure dabei nur, daß Dante in diesem Gräuel des Bösen auch Päpste sitzen läßt) eine Darstellung gefunden habe, wie in keinem protestantischen Werke. Der Hauptschlag jedoch, welchen Herr Möhler in dieser Materie dem Protestantismus noch zugedacht hat, wird aus Veranlassung der Lehre von den läßlichen Sünden geführt. Auch hier habe ich mir den hohen Unwillen meines edlen Gegners dadurch

zugezogen, daß ich die läßlichen Sünden der katholischen Lehre mit denjenigen zusammenstellte, die die protestantische auch die Wiedergebornen noch begehen läßt, und entweder beide aus demselben Gesichtspunkt beurtheilt wissen wollte, oder den Unterschied, wenn dieser, wie Herr Möhler behauptet, ein so großer und wesentlicher seyn soll, zulezt nur darin finden konnte, nach der katholischen Lehre seyen die läßlichen Sünden auch nicht einmal läßliche, d. h. gar keine Sünden. Dieß veranlaßt nun Herrn Möhler, da mir die Sache nur so im Halblichte vorgeschwebt, und nirgends zum klaren Bewußtseyn gekommen sey, das täuschend Aehnliche beider Systeme in Betreff der Erlaßsünden in seinem ganzen blendenden Scheine zu entwickeln. Er geht dabei S. 209. von einer Stelle in Luthers Erklärung des Briefs an die Galater aus, in welcher Luther sagt, die Sünden werden in Tod- und Erlaß-Sünden getheilt, nicht wegen der Substanz der Handlung, sondern wegen der Person, nicht wegen der Verschiedenheit der begangenen Sünden, sondern wegen der Verschiedenheit der Sünder, die sie begangen haben. Hierüber commentirt er nun auf folgende Weise: nach Luthers Lehre sey jeder Mensch an sich sittlich todt, daß Gott indeß nicht jeden als solchen behandle, liege darin, daß die einen glauben, die andern nicht. Ferner liege Folgendes unmittelbar in dieser Lehre: 1. der Christ sey vom Standpunkt innerer Schätzung aus so nichtig, als der Heide, durch die Aufnahme des Christenthums werde keine wesentliche Veränderung im Menschen hervorgebracht, der eigentliche Unterschied bestehe nur in der Verschiedenheit der äussern Relation, in welche Gott eine gewiße Person zu sich gesezt habe. 2. Da die Substanz der Handlung keinen Unterschied begründe, so sey ein müßiges Wort in sich betrachtet, so todbringend als Ehebruch, Mord und Todschlag. 3. Da kein wesentlicher innerer Unterschied zwischen dem Einen und Andern in Bezug auf Verdammlichkeit stattfinde, so sey eben die eine Sünde so läßlich als die andere, der Glaube könne an sich neben der einen sowohl, als neben der andern bestehen, und er absolvire diese so gut

wie jene, nur die Sünde gegen den heiligen Geist ausgenommen, d. h. den Unglauben. Für den schmerzlichsten Theil seiner Untersuchung erklärt es Herr Möhler S. 215., sagen zu müssen, daß nach Luther der Verlust des Glaubens die einzige wahre und ächte Todsünde sey. Würde nun der Glaube, wiefern er rechtfertigt, auch die Liebe, oder überhaupt das sittliche Moment umfassen, so wäre diese Bestimmung in der Ordnung. Allein der Glaube, inwiefern er rechtfertige, schließe nach lutherischer Ansicht die Liebe nicht ein, daher könne nach derselben Vorstellung der Glaube auch mit schwereren Sünden bestehen. Ohne Glauben sey zwar kein Leben in Gott möglich, aber mit dem Glauben könne, absolut genommen, ein gar nicht näher zu bestimmender Grad von Unsittlichkeit zugleich bestehen, die wegen des Glaubens das Verhältniß zu Gott nicht abbreche. Es sey eine höchst ungenaue, der strengen lutherischen Orthodoxie gar nicht entsprechende Bestimmung, wenn ich in meiner Schrift S. 141. f. sage: daß auch in den Gerechtfertigten und Wiedergebornen noch Böses zurückbleibe, heiße blos, das sittliche Bewußtseyn erkläre den Menschen nie für so rein und fleckenlos, daß er von allen noch zurückgebliebenen Spuren des alten Adam sich freisprechen dürfe: vielmehr müsse gesagt werden, nach lutherischer Lehre sey auch der Gerechtfertigte in sich ein Todsünder, der der Verdammung werth sey, und als Gerechtfertigter nur Verdammung verdiene. Daß diese Lehre, offen ausgesprochen, so viel verletzendes für die christliche Vernunft habe, könne kein Grund seyn, sie dem orthodoxen Protestantismus nicht beizulegen, denn dieser müsse historisch ausgemittelt werden. — Gewiß muß es einem bei allem diesem, und noch mehr bei der eigenen, wortreichen, von S. 209—228. und noch weiterhin fortlaufenden, Ausführung des Herrn Möhler ganz bange um das Herz werden, wenn man diese gewaltige Woge, die den Protestantismus mit Einem Mal unrettbar zu verschlingen droht, sich heranwälzen sieht, und doch zerstiebt sie auf die allerunschädlichste Weise, wenn nicht schon früher, doch ganz gewiß an den eigenen Schlußworten

des Herrn Möhler: daß nach der lutherischen Lehre auch der Gerechtfertigte in sich ein Todsünder sey. Was heißt denn dieß: der Gerechtfertigte sey in sich ein Todsünder? Mache sich doch jeder, der Möhler'sche Art und Weise auch nur aus diesem Einen Beispiel recht kennen lernen will, die Beantwortung dieser einfachen Frage so klar als möglich, und sehe diesem „in sich" recht auf den Grund! Herr Möhler sagt ausdrücklich S. 210., daß nach der lutherischen Lehre (wie nämlich Herr Möhler den Sinn derselben bestimmen zu müssen glaubt) durch die Aufnahme des Christenthums keine wesentliche Veränderung im Menschen hervorgebracht werde, S. 220., daß nach dem protestantischen System, ungeachtet der Vollziehung der Verbindung mit Christus (also ungeachtet des Glaubens) der alte Mensch, d. h. die eigentliche Natur, die Substanz des Menschen todt bleibe, S. 229., daß der Protestantismus einen im Innern des Menschen gegründeten Unterschied zwischen einem Nichtbekehrten und Bekehrten nicht kenne. Was heißt also der obige Satz: der Gerechtfertigte ist in sich ein Todsünder, anders, als nur dieß: der Todsünder ist ein Todsünder, weil er nicht gerechtfertigt ist, oder weil die Rechtfertigung, durch die er gerechtfertigt ist, ein Nichts ist, so daß er nach der Rechtfertigung wie vor derselben nichts anders als ein Todsünder ist? Warum ist aber die Rechtfertigung ein leeres Nichts, oder warum bleibt der Mensch ungeachtet der Rechtfertigung ein Todsünder? Aus dem einfachen Grunde, weil es nun einmal Herrn Möhler gefällt, den rechtfertigenden Glauben völlig zu ignoriren, und die Rechtfertigung einzig und allein in die äussere Relation zu setzen, in welche Gott eine gewiße Person zu sich gesezt hat (S. 211.). Deßwegen bringt auch Herr Möhler hier nichts anders vor, als eine Reihe von Sätzen, die theils das Gepräge vollendeter Absurdität an sich tragen, theils mit Lehrsätzen des lutherischen Systems, die auf's bestimmteste ausgesprochen sind, in den directesten Widerspruch kommen. Denn was ist es anders, als eine in der That höchst lächerliche Behauptung, zu sagen, wie Herr Möhler S. 210. sagt: „nach

Luther sey der Christ vom Standpunkt **innerer Schätzung** aus so nichtig als der Heide." Diese innere Schätzung will ja nichts anders sagen, als nur dieß: der Christ wäre Heide, wenn er nicht Christ wäre, oder der Tag wäre Nacht, wenn er nicht Tag wäre, und die Nacht Tag, wenn sie nicht Nacht wäre. Ebenso wäre also auch der Gerechtfertigte ein Todsünder, wenn er nicht gerechtfertigt wäre. Das ist der Standpunkt innerer Schätzung, auf welchen Herr **Möhler** sich erhoben hat, und es darf dann nur, was auf dem Standpunkte innerer Schätzung zunächst noch als ein hypothetisches Urtheil sich darzustellen scheint, auf demselben Standpunkte und nach der auf ihm sich ergebenden Logik in ein kategorisches umgewandelt werden, so erfahren wir von diesem Standpunkt aus, nicht blos, daß der Christ, wenn er nicht Christ wäre, Heide wäre, sondern auch, daß der Christ (nach lutherischer Ansicht) nichts anders als ein Heide, der Gerechtfertigte **in sich** (d. h. vom Standpunkte innerer Schätzung aus) ein Todsünder ist. Die Veranlassung, der lutherischen Lehre diese Absurditäten unterzuschieben, hat Herr **Möhler** von den oben angeführten Worten Luthers genommen. Aber eben in diesen Worten sagt Luther mit klaren Worten das gerade Gegentheil von demjenigen, was Herr **Möhler** als den wahren Sinn in Luthers Worten finden will. Denn nach Herrn **Möhler** erklärt Luther den Gerechtfertigten in sich, d. h. ungeachtet der Rechtfertigung, als Gerechtfertigten, für einen Todsünder, Luther selbst aber sagt: peccatum distinguitur in mortale et veniale, non ob substantiam facti, sed personam, non juxta differentiam peccatorum admissorum, sed peccatorum ea committentium. Er sagt demnach nicht: alle Sünden sind Todsünden, sondern es ist ein Unterschied zwischen Erlaß- und Totsünden, und zwar ob personam, wegen der Verschiedenheit der Sünder, welche Sünden begehen, d. h. weil die Sünden der Gerechtfertigten und Wiedergebornen andere Sünden sind als die Sünden der Nicht-Gerechtfertigten und Nicht-Wiedergebornen. Der Unterschied zwischen Erlaß- und Todsünden würde blos dann hinwegfallen,

wenn man nur auf die Substanz der That, und nicht auf die Person sehen wollte, d. h. wenn man die Wiedergebornen nicht für Wiedergeborne, sondern für Unwiedergeborne, Gerechtfertigte nicht für Gerechtfertigte, sondern für Nichtgerechtfertigte halten wollte. Nun sind aber Wiedergeborne nicht Unwiedergeborne, sondern Wiedergeborne, und Gerechtfertigte nicht Nicht-gerechtfertigte, sondern Gerechtfertigte, also muß auch der Unterschied zwischen Erlaß- und Todsünden festgehalten werden, und man kann nicht sagen, alle Sünden sind schlechthin Todsünden. Dasselbe sagt Quenstedt, auf welchen sich Herr Möhler beruft, und aus dessen Theol. did. pol. Th. 1. S. 936. er die Worte Luthers genommen hat, noch bestimmter. Denn Quenstedt führt eben diese Worte Luthers zum Beweis der Behauptung an: Distinctio peccati in mortale et veniale tantum in renatis locum habet, in non renatis nulla dantur peccata venialia, sed omnia actu sunt mortifera. Wiedergeborne begehen also nicht blos Todsünden, sondern die Sünden, die sie begehen, sind entweder Todsünden, oder Erlaßsünden. Erlaßsünden aber sind, wie sie Quenstedt in derselben These LXXXI. bestimmt, auf die sich die zuvor angeführten Worte beziehen: causa efficiens peccati venialis est corrupta hominis voluntas, ex ignorantia vel infirmitate deficiens, sola ergo peccata ignorantiae et infirmitatis in renatis venialia sunt (denn so lautet in meiner Ausgabe der Quenstedt'schen Dogmatik die These, die hier Quenstedt beweisen will, und nicht, wie sie Herr Möhler S. 210. anführt). Ebenso handgreiflich ist der Widerspruch, in welchen sich Herr Möhler zu den bestimmtesten Erklärungen unserer Bekenntnißschriften gesezt hat, in der S. 220. folgenden Stelle, in welcher Herr Möhler den Grund der schlechthin nothwendig zu allem dem, was er in dieser ganzen Lehre dem protestantischen System aufbürden will, geführt habe, darin sucht, daß nach dem protestantischen System, ungeachtet der Vollziehung der Verbindung mit Christus, 1) der alte Mensch, d. h. die eigentliche Natur, die Substanz des Menschen todt bleibe, und an sich schon nicht das Bild Gottes, und noch dazu durch die Erbsünde ganz verwüstet, niemals

zur Mitthätigkeit mit der Gnade sich eigne, und daß 2) ebendeßhalb die Willensgemeinschaft mit Adam nicht aufgehoben sey, oder daß, um in der herkömmlichen lutherischen Sprache zu reden, die Erbsünde auch in den Wiedergebornen noch fortdauere, und zwar an allen Kräften, an den innern und äussern, des Menschen immerwährend hafte. Für die erste Behauptung führt Herr Möhler aus der Concordienformel Sol. decl Art. II. De lib. arb. S. 674. die Stelle an: ex his consequitur, quam primum spiritus per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem spiritus sancti cooperari possimus ac debeamus: quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. *Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et bonis, quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit.* Kaum sollte man es für möglich halten, daß ein Schriftsteller für eine Behauptung, die bewiesen werden soll, eine Beweisstelle anführen kann, die mit klaren Worten das gerade Gegentheil sagt. Allein bei Herrn Möhler, der sich ja, wie wir wissen, gegen persönliche Angriffe zu vertheidigen hat, kann nichts dergleichen mehr auffallen. Er behauptet also als Interpret des protestantischen Systems, daß die Substanz des Menschen, ungeachtet der vollzogenen Verbindung mit Christus, todt bleibe, die Beweisstelle, auf welche er seine Behauptung stützt, spricht von dem opus regenerationis et renovationis, das der heilige Geist in uns beginne; er behauptet, daß der Mensch niemals zur Mitthätigkeit mit der Gnade sich eigne, die Beweisstelle, durch welche er seine Behauptung beweisen will, sagt, daß wir revera cooperari possimus ac debeamus. Nun scheint er zwar seine ganze Hoffnung, seine sinnlose Behauptung dem protestantischen System anzudemonstriren, noch darauf zu bauen, daß jenes cooperari von dem Menschen gesagt wird, nicht sofern er der alte Mensch ist mit den fleischlichen und natürlichen Kräften, sondern der neue mit den neuen Kräften und Gaben, die der die Verbindung mit Christus

vollziehende heilige Geist ihm mitgetheilt hat (denn auf diese Worte wird in Herrn Möhler's Citation der Nachdruck gelegt), aber wer in aller Welt hat denn je behauptet, daß der alte Mensch, sofern er der alte ist, der neue Mensch sey, der Unwiedergeborne als Unwiedergeborner ein Wiedergeborner? Denn nur unter Voraussetzung dieser Behauptung, die mit Ausnahme Herrn Möhler's noch niemand in der protestantischen Lehre gefunden hat, könnten die von ihm citirten, das gerade Gegentheil sagenden, Worte beweisen, was er durch sie beweisen will. Nicht besser steht es mit der zweiten Behauptung, ja sogar noch schlimmer, denn für diese Behauptung führt Herr Möhler angeblich aus Sol. declar. III. de fid. just. §. 7. p. 686. die Stelle an: dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhaeret, dieselbe Stelle, die Herr Möhler auch schon Symb. 1. A. S. 107. 2. A. S. 112. angeführt hat, in Ansehung welcher ich ihm aber in meiner Schrift S. 214. nachgewiesen habe, daß sie sich in dieser Form, und mit den von ihm angeführten Worten weder in dem von ihm citirten dritten Artikel, noch überhaupt in der Concordienformel finde. Statt meiner Aufforderung, die Stelle namhaft zu machen, in welcher sich jene Worte auf die von ihm angegebene Weise finden, scheut er sich nicht, dasselbe falsche Citat nun zum zweitenmal zu bringen. Die Stelle, die er für seinen Zweck gebrauchen zu können glaubt, findet sich nur Art. VI. De tertio usu legis divinae S. 719., wo allerdings gesagt wird: vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret, aber dieselbe Stelle hätte ihm auch, wenn ihm nicht seine Leidenschaft, die schlechte Bundsgenossin, den äussern und innern Sinn gleich verblendet hätte, deutlich genug sagen können, wie es sich mit dem alten Adam nach unsern symbolischen Büchern verhält. Sie lassen ihn zwar immerhin, weil ihnen überhaupt jedes Wunder einer magischen Transsubstantiation völlig fremd ist, auch in den Wiedergebornen noch seinen Sitz haben, behaupten aber

zugleich auf's entschiedenste, daß seine Macht in ihm gebrochen sey, weswegen in derselben Stelle von der mortificatio veteris Adami per spiritum sanctum, und der renovatio in spiritu mentis (credentium) die Rede ist. Auf solchen Beweisen beruhen demnach die beiden obigen Behauptungen Herrn Möhler's, sie selbst haben zu ihrer Voraussezung (wenn anders so unterschieden werden kann in einer Erörterung, in welcher eigentlich immer nur dasselbe mit der ermüdendsten Weitschweifigkeit und Ueberredungssucht wiederhohlt wird) die weitere Behauptung, in welcher sich die Möhler'sche Polemik vollends selbst characterisirt, daß, wie S. 210. gesagt wird, nach der Lehre Luthers durch die Aufnahme des Christenthums keine wesentliche Veränderung im Menschen hervorgebracht werde, oder daß, wie derselbe Satz S. 229. noch unumwundener ausgedrückt wird, der Protestantismus einen wesentlichen, im Innern des Menschen gegründeten Unterschied zwischen einem Nichtbekehrten und Bekehrten nicht kenne. Ich glaube kaum, daß je ein Vertheidiger des protestantischen Lehrbegriffs sich genöthigt gesehen hat, seinem Gegner beweisen zu müssen, daß der Mensch durch den Glauben im protestantischen Sinne innerlich (als etwas innerliches kann ja dieser Glaube allein gedacht werden) etwas anderes werde, als er zuvor war, und demnach zwischen dem Zustand vor und nach der Wiedergeburt ein wesentlicher Unterschied sey. Gleichwohl will ich es mich nicht verdrießen lassen, wenn auch nicht Herrn Möhler, der nun einmal sich vorgenommen zu haben scheint, seine Augen hier völlig verschlossen zu halten, doch für diejenigen, welchen er das täuschend Aehnliche beider Systeme (d. h. den absoluten Widerspruch beider) in Betreff der Erlaßsünden in seinem ganzen blendenden Scheine entwickeln will, den directen Widerspruch seiner Behauptung mit der klar ausgesprochenen Lehre unserer Symbole vor Augen zu stellen. Ingens discrimen est, sagt die Concordienformel Art. II. De lib. arb. S. 675., inter homines baptizatos et non baptizatos. Cum enim juxta Pauli doctrinam omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint, et revera sint renati, habent illi jam

liberatum arbitrium, hoc est rursus liberati sunt, ut Christus testatur. — Hoc enim certissimum est, in vera conversione immutationem, renovationem et motum fieri oportere in hominis intellectu, voluntate et corde, ut nimirum hominis mens peccata agnoscat, iram Dei metuat, a peccato sese avertat, promissionem gratiae in Christo agnoscat et apprehendat, pias cogitationes animo agitet, bonum propositum habeat, atque diligentiam in moribus suis regendis adhibeat et contra carnem pugnet. Ubi enim nihil horum fit, ibi procul dubio etiam non est vera ad Deum conversio. Cum autem quaestio sit de causa efficiente, hoc est, quisnam haec in nobis operetur, unde homo hoc ipsum habeat, et quomodo id consequi possit, haec pia doctrina ostendit horum bonorum fontem, hoc videlicet modo. Cum naturales hominis vires ad veram conversionem nihil conferre, aut quidquam adjumenti adferre possint, Deus ineffabili bonitate et misericordia nos praevenit, et Evangelium (per quod sp. s. conversionem et regenerationem in nobis operari et perficere vult) annunciari curat, et per verbi sui praedicationem et meditationem, fidem aliasque pietatis virtutes in nobis accendit, ita quidem, ut haec omnia solius spiritus sancti dona sint, atque operationes. Kann deutlicher und bestimmter, als in diesen Worten geschehen ist, gesagt werden, daß durch die Bekehrung, oder durch den sie bewirkenden heiligen Geist, durch welchen auch der rechtfertigende Glaube in dem Menschen geweckt wird, eine sehr reelle, wesentliche innere Veränderung in dem Menschen erfolge? Anders kann es aber auch nach dem innern Zusammenhang des Systems nicht gedacht werden, sobald nur niemand durch die täuschende, nur auf die Unkunde und Gedankenlosigkeit der Leser berechnete Darstellung des Herrn Möhler sich die Meinung beibringen läßt, dem protestantischen System sey sein rechtfertigender Glaube einfach dadurch genommen, daß Herr Möhler da, wo das System demselben seine nothwendige Stelle anweist, ihn mit dem völligsten Stillschweigen zu ignoriren, für gut findet. Ist

aber, wie nach der symbolischen Lehre der protestantischen Kirche gezeigt worden ist, durch die Bekehrung und Wiedergeburt, oder den rechtfertigenden Glauben eine Veränderung im Menschen bewirkt, durch welche ein neues Lebenbestimmendes Prinzip in ihm gesetzt ist, so muß dasselbe auch nach dem protestantischen System von den Sünden der Wiedergebornen gelten, was das katholische von den sogenannten Erlaßsünden lehrt, und die Behauptung Herrn Möhlers, daß nach dem protestantischen System alle Sünden der Wiedergebornen nur als Todsünden zu betrachten seyen, ist in ihrer völligen Falschheit dargethan. Ebenso falsch erscheint aber ebendeßwegen die damit verbundene Behauptung, daß mit dem Glauben Todsünden zusammenbestehen können, da die Todsünde von den protestantischen Theologen als diejenige definirt wird, die den völligen Verlust des Glaubens nach sich zieht. Selbst die Herrn Möhler so anstößige These Luthers, die ihn S. 217. zu dem Ausruf veranlaßt: „O! es war auch ein böser Geist, der Luthern die These eingab: „„Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, es wäre keine Sünde,““ selbst diese These kann keinen andern Sinn haben, als nur diesen: wenn es möglich wäre, daß ein Ehebruch als Sünde der Unwissenheit und Schwachheit, wie die Erlaßsünden bestimmt werden, begangen werden könnte, so würde er als eine Sünde, die in diesem Falle keine Todsünde, sondern eine Erlaßsünde wäre, auch den Glauben nicht aufheben. Will Herr Möhler diesen allein richtigen Sinn der lutherischen These nicht anerkennen, und dagegen geltend machen, daß, um den Unterschied der Erlaß- und Todsünden zu bestimmen, nicht auf die Person des Sünders, sondern nur auf die Substanz der Handlung zu sehen sey, so ist es seine Sache, den Beweis zu führen, daß ein Ehebruch, oder eine andere Sünde derselben Art, aus Unwissenheit und Schwachheit oder überhaupt mit dem moralischen Bewußtseyn, das bei den Erlaßsünden vorausgesetzt werden muß, begangen, eine schlechthin und in jeder Beziehung undenkbare Voraussetzung ist, daß in der Natur solcher Sünden unmittelbar auch ihre absolute Verdammungs-

würdigkeit liegt (die jedoch die katholische Lehre schon deswegen auch wieder für keine absolute hält, weil sie durch die Buße die Vergebung auch solcher Sünden erlangen läßt). So lange jedoch Herr Möhler diesen Beweis nicht geführt hat, ist er nicht berechtigt, die entgegengesetzte Ansicht, die in allen Fällen den moralischen Werth oder Unwerth einer Handlung nicht nach der Objectivität der äussern Erscheinung, sondern nur nach der Gesinnung des Handelnden bestimmen zu müssen glaubt, für widerlegt zu halten. Ja, so wenig bleibt Herr Möhler hierin sich selbst gleich, und so wenig zeigt er überhaupt in solchen Dingen eine feste durchdachte Ansicht, daß er in derselben Untersuchung S. 234. eine entweder tief verkehrte oder rein äusserliche Betrachtungsweise darin sehen will, wenn man den Begriff der Sünde nach 1 Joh. 3, 4. bestimmend mit allen älteren lutherischen Theologen lehre, es sey auch schon die böse Begierde an sich Sünde, und es dagegen S. 233. für eine Erscheinung von unermeßlicher Bedeutung für die christliche Religionsphilosophie erklärt, daß das katholische Dogma einen von der Sinnlichkeit ausgehenden Reiz zur Sünde keine Sünde nenne, wenn der Wille den Reiz nicht in sich aufnehme. Hier wird demnach der Character der Sünde ebensosehr nur nach der Subjektivität des Handelnden bestimmt, wie er zuvor nur nach der Objektivität oder Substanz der Handlung, die sowohl eine äussere, als eine innere seyn kann, bestimmt werden sollte.

Eine höchst auffallende Erscheinung (von welcher wir jedoch hoffen wollen, daß sie von keiner unermeßlichen Bedeutung für die christliche Religionsphilosophie ist,) ist in dieser ganzen Untersuchung, daß Herr Möhler der protestantischen Kirche Lehrsätze aufdringt, von welchen sich in den Bekenntnißschriften derselben das gerade Gegentheil mit den klarsten Worten ausgesprochen findet. Es ist dieß um so auffallender, da Herr Möhler sonst, wie insbesondere in der Lehre von der Erbsünde, mit hohem Ernste darauf dringt, was einmal in den symbolischen Schriften unserer Kirche stehe, müsse in seinem strengsten wörtlichsten Sinne genommen werden. Hier

soll also der Buchstabe allein gelten, dort nichts. So widersprechend ein solches Verfahren zu seyn scheint, so hat es doch seine höhere Einheit in dem Einen Zweck, welchen Herr Möhler nie aus dem Auge verliert, das protestantische Dogma als ein in jeder Beziehung sinn- und verstandloses darzustellen. Und dieß heißt dann „den orthodoxen Protestantismus historisch ausmitteln" S. 229. und zwar „vom Standpuncte innerer Schätzung aus" S. 210. Dazwischen hinein macht Herr Möhler selbst auch wieder, zu seiner eigenen Vertheidigung, den Apologeten des Protestantismus. Er sey weit entfernt, sagt er S. 243., die protestantische Lehre von der Rechtfertigung so erscheinen zu lassen, daß sie dem Menschen nur ein Ruhekissen der sittlichen Trägheit bereiten wollte, habe er sich doch immer auf ein Uebermaas frommen Eifers von Seiten Luthers und der Seinigen berufen, d. h. ihnen einen Glauben zugeschrieben, der auch mit den schwersten Todsünden zusammenbestehen kann. Auch der so erbaulichen Paraphrase, die er Symb. 1. A. S. 126. S. 131. 2. A. S. 159. 3. A. (man vgl. meine Schrift S. 174.) einer Stelle aus Melanchthons Loci theol. gegeben hat, will er nun keine so allgemeine Ausdehnung geben, daß gesagt werden darf, er lege den Protestanten die Lehre bei: gesezt, du berauschest dich und schlemmest, lasse dir keine graue Haare wachsen und vergiß nicht, daß Gott ein guter Alter ist, der schon weit früher das Verzeihen gelernt hat, als du das Sündigen. Auf die Abweichung, die diese nach meinem Gefühl, wie ich auch jezt sagen muß, höchst unzarte Paraphrase der Melanchthonischen Worte in meiner Anführung erhalten habe, lege er zwar an sich Gewicht, urgire sie aber hier nicht (ich finde keine Abweichung als die höchst unbedeutende, daß sich in meiner Anführung in den Worten „und vergiß nicht" in jedem Fall nur durch einen Schreib- oder Druckfehler statt: „und" nur eingeschlichen hat), er habe, so entschuldigt sich nun Herr Möhler S. 245., diese Worte aus einer ganz speciellen Veranlassung ausgesprochen, sie beziehen sich nur auf eine Stelle Melanchthons. Wozu stehen sie demnach in einer Symbolik, wenn nicht auch sie

den Zweck haben, den Protestantismus, wenigstens in Melanchthon, welchem in jedem Falle die Paraphrase gilt, und welchem auch jezt wieder die in ihr enthaltene Sittenlehre ausdrücklich zugeschrieben wird, in ein nachtheiliges Licht zu setzen? Was Herr Möhler gesagt hat, und wie er es gesagt hat, liegt klar vor Augen. Mag daher jeder, wer Augen hat, selbst urtheilen, mit welchem Rechte Herr Möhler in Beziehung auf die zulezt erwähnten Punkte S. 242. §. 42. mit der Aufschrift: „Persönliches" als persönliche Klage gegen mich vorbringt, ich habe um seine Symbolik zu widerlegen, nöthig gefunden, ihm auch hier wieder Dinge in den Mund zu legen, von welchen die Symbolik nicht nur nichts erwähne, sondern das Gegentheil geradezu ausspreche.

In der Lehre vom Glauben, auf welchen Herr Möhler endlich S. 247. übergeht, kommt der ganze, auf die lutherische Lehre von der Rechtfertigung unternommene Angriff dadurch zur Vollendung, daß dasselbe Verfahren, durch welches Herr Möhler im Vorangehenden den Begriff der Rechtfertigung in einen völlig inhaltsleeren und nichtssagenden umzuwandeln versucht hat, nun auch auf den Begriff des rechtfertigenden Glaubens angewandt wird, um ihm jeden innern Haltpunct im Gemüthe des Menschen selbst abzuschneiden, und die Eigenschaft eines religiös-sittlichen Princips völlig abzusprechen. Wie die Rechtfertigung von Herrn Möhler nur in den äussern Act Gottes, in eine äussere Relation Gottes zum Menschen, gesezt wird, so ist ihm nun auch der rechtfertigende Glaube eine soviel möglich rein äusserliche Relation des Menschen zu Gott. Die reine Gewißheit von der neuen Beziehung, sagt Herr Möhler S. 257., in welcher Gott das Individuum zu sich sezt, sey der rechtfertigende Glaube, nicht inwiefern diese Gewißheit im Menschen selbst ein neues Seyn hervorbringt, oder in seiner Lebensrichtung Veränderungen erzeugt, und ihn innerlich gottgenehm macht; er sey, wie er auch im protestantischen Sinne so oft aufgefaßt werde, nichts anders als ein Wissen, ein Wissen davon, daß das Subject, welches sich dieses Wissens erfreue, von Gott um

Christi willen begnadigt sey. Ich will hier nur kurz bemerken, daß der Glaube sowohl in den symbolischen Schriften unserer Kirche (man vgl. z. B. die Apol. der Augsb. Conf. S. 68.), als auch in den Schriften der Reformatoren (man vgl. meine Schrift S. 158.), nie vorzugsweise als ein Wissen, sondern als Vertrauen, fiducia, bestimmt wird, und daß es dagegen ebenso unrichtig ist, wenn Herr Möhler dem Glauben im katholischen Sinne den Begriff des Vertrauens unterschieben will (Symb. 3. A. S. 168.), da doch die bedeutendsten katholischen Theologen den Glauben, die fides informis, nur als notitia, und selbst als assensus, nur sofern sie ihn in den intellectus setzen, definiren; auch darauf will ich hier kein Gewicht legen, daß das protestantische System durch die Bekehrung oder Wiedergeburt in dem Menschen selbst ein neues Seyn, eine Veränderung seiner Lebensrichtung erfolgen läßt, deren Princip nach der (von Herrn Möhler freilich geläugneten) Consequenz des Systems nur der Glaube seyn kann; — die Hauptsache bleibt immer die Frage, warum es widersprechend seyn soll, den Glauben, wie ich ihn bestimmt habe, als die unmittelbare Einheit des Erkennens und Wollens zu betrachten? Was Herr Möhler auch jezt dagegen geltend macht, ist immer nur dieß, daß nach Luther die Liebe mit dem rechtfertigenden Glauben schlechthin nichts zu thun habe, demnach der Glaube auch kein Element einer sittlichen Thätigkeit in sich enthalten könne. Eine neue Wendung erhält dieses Argument nur dadurch, daß Herr Möhler nun auf die Unterscheidung, die ich deswegen zwischen dem, was implicite und was explicite vorhanden ist, machte, Rücksicht nimmt. Das wichtigste, was in dieser Beziehung bemerkt wird, ist die S. 250. gemachte Einwendung: Verhielte es sich so (daß Erkennen und Wollen als unmittelbare Einheit rechtfertigten), so müßte auch Luther zu sagen geneigt gewesen seyn, daß der Glaube, wenn er aus der Implication in die Explication übergegangen, als religiöses Erkennen und sittliches Wollen rechtfertige; denn unbegreiflich wäre es doch, wenn er nur als implicirte Einheit von beiden rechtfertigte, also nur auf seiner

untersten noch unentfalteten Stufe, seine rechtfertigende Kraft aber in seinen höheren Formen verlöre. Diesen Schluß kann ich deßwegen nicht zugeben, weil die Rechtfertigung ihrer objectiven Seite nach immer nur als ein momentaner Akt gedacht werden kann. Gibt man daher zu, daß das sittliche Wollen, sofern es noch mit dem religiösen Erkennen unmittelbar Eins ist, der rechtfertigende Glaube ist, so folgt daraus nicht, daß es, wenn es in der Liebe als besonderes Moment hervortritt, um so mehr eine rechtfertigende Kraft haben müsse, indem es in diese Explication aus seiner ursprünglichen Implication erst dann übergehen kann, nachdem die Rechtfertigung ein bereits geschehener Akt ist. Ebendeßwegen darf aber auch aus dem Widerspruch Luthers und der symbolischen Bücher gegen die rechtfertigende Kraft der Liebe nicht gefolgert werden, daß sie jedes sittliche Element des Glaubens in der Wurzel abschneiden wollen. Noch auffallender kommt Herr Möhler S. 256. auf einen Punkt, auf welchem sein Widerspruch gegen meine Auffassung des lutherischen Begriffs des Glaubens völlig kraftlos wird, wenn er a. a. O. sagt: „Was mag nun dieser Glaube wohl seyn, der kein inneres und kein äusseres Thun des Gerechten seyn darf? Herr Baur wird sagen, er rechtfertigt eben nicht als Thun, nicht inwiefern er in Bewegung übergeht, sondern inwiefern er die Potenz zu diesen Bewegungen, inwiefern der Mensch an sich erneuert ist, und dann aus seiner innern Erneuerung zur angemessenen Zeit die besprochenen Bewegungen hervorgehen lassen kann, der Glaube macht also gottgefällig als der erneuerte Geist in seiner Ruhe gedacht, nicht als in Bewegung versezt. Allein so kommen wir auf die habituelle innere Gerechtigkeit zurück, von der wir doch bereits sattsam gehört haben, daß sie die Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht sey, da diese eine äussere seyn muß, und von allen inneren Veränderungen nichts in sich aufnimmt.“ Abgesehen davon, daß ich den Glauben nur im Gegensatze gegen die Bewegung der Liebe als den Geist in seiner Ruhe mir denken kann, kann ich es mir wohl gefallen lassen, auf dem hier vorgeschlagenen

Wege auf die habituelle innere Gerechtigkeit zurückzukommen, nur muß ich dann auch alles dasjenige wieder geltend machen, was ich bereits gegen die Voraussetzung einer rein äusserlichen Gerechtigkeit erinnert habe, da nach der ausdrücklichen Lehre unserer Symbole die Gerechtigkeit Christi, sobald sie dem Menschen zugerechnet oder im Glauben von ihm ergriffen ist, ebendamit auch in sein Inneres aufgenommen ist. Es ist nur eine andere Auffassung desselben Streitpunkts, wenn die Frage über das Wesen des Glaubens auf die Bestimmung des Verhältnisses des Vertrauens zu der Liebe zurückgeführt wird. Herr Möhler ist S. 270. sehr ungehalten über mich, daß ich in dieser Beziehung in seinem „vertrauenden Lieben und liebenden Vertrauen" keinen sehr wichtigen Beitrag zur Bestimmung des psychologischen Verhältnisses dieser beiden Begriffe erkennen konnte. Er könne seine Darstellung in dem von mir gegebenen Referate hierüber gar nicht wieder erkennen, seine Sätze haben in diesem Referate wirklich keinen Zusammenhang, es sey alles halb und verwirrt. Wozu jedoch diese Beschwerde, da Herr Möhler mit keinem Worte gezeigt hat, daß ich untreu referirt habe? Es ist daher nur seine Schuld, wenn der Vorwurf der Halbheit und Begriffs-Verwirrung, welchen ich seiner Darstellung gemacht habe, auf derselben liegen bleibt. Um so schöner war dagegen die Genugthuung, die Herr Möhler, wie er S. 271. mit grosser Freude verkündigt, für so viel Ueberraschendes und Schmerzliches, das die Lectüre meiner Schrift für ihn hatte, dadurch erhielt, daß er in Neanders inzwischen erschienener Geschichte der Apostel die Entdeckung machte, die von diesem berühmten Gelehrten gegebene Erklärung des rechtfertigenden Glaubens nach Paulus unterscheide sich von dem Begriff, den die Katholiken von der Rechtfertigung geben, so viel er sehe, nicht. Ich lasse es dahin gestellt, wie weit Neander die Freude über diese Entdeckung, auf welche Herr Möhler, wie man beinahe aus seiner lebhaften Freude schliessen möchte, schon die Hoffnung eines Neander'schen Kryptocatholicismus baut, mit ihm zu theilen geneigt ist. Ich für meinen Theil

kann mir nicht denken, daß Neander, wenn er den Glauben als lebenbestimmendes Princip beschreibt, und aus ihm die das ganze Leben auf Gott beziehende Liebe erst hervorgehen läßt, diese Bestimmung des Begriffs des Glaubens für eine andere gehalten wissen will, als die ächt protestantische. Zu gestehen kann ich jedoch nicht unterlassen, daß in der Stelle des Neander'schen Werkes, auf welche Herr Möhler das Hauptgewicht legt, mich auch Neanders Auctorität, so viel sie mir sonst gilt, über meine psychologische Bedenklichkeit nicht hinwegsehen läßt. „In dem Glauben, wie ihn Paulus auffaßt," sagt Neander a. a. O. S. 583. „ist die Liebe schon dem Keime nach enthalten, denn was den Glauben in diesem Sinne vom Aberglauben unterscheidet, ist eben, daß dieser nur aus der Furcht vor sinnlichem Uebel hervorgehend, nur einen Erlöser von solchem verlangt, der Glaube hingegen aus dem Gefühl der Unseligkeit der Sünde als solcher, der Entfremdung von Gott in ihr selbst und einem Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott hervorgeht, was ja schon die zum Grunde liegende, nur noch zurückgehaltene und gehemmte Liebe zu Gott voraussezt." Ich finde diesen genetischen Begriff des Glaubens in psychologischer Hinsicht nicht genau und bestimmt genug. Daraus, daß der Aberglaube nur aus der Furcht vor sinnlichem Uebel hervorgeht, folgt nicht, daß dagegen dem Glauben die Liebe zum Grunde liegt. Das Gefühl der Unseligkeit der Sünde als solcher, der Entfremdung von Gott in ihr selbst, aus welchem ja auch Neander ausdrücklich den Glauben hervorgehen läßt, ist auch eine Furcht, wenn auch nicht eine Furcht vor sinnlichem Uebel, und erst, wenn diese Furcht zu verschwinden beginnt, kann ein Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott erwachen, aber auch dieses Verlangen ist noch nicht die Liebe, wie ja auch schon daraus erhellt, daß der psychologische Gegensatz gegen die Furcht nicht die Liebe, sondern die Hoffnung ist. Soll der Mensch als Sünder (als Sünder aber muß er hier durchaus gedacht werden) das Gefühl der Unseligkeit der Sünde als solcher zu überwinden im Stande seyn, so muß

ein, wenn auch noch so schwacher, Strahl der Hoffnung in ihm aufgehen, er muß vor allem Vertrauen fassen lernen, das Vertrauen, daß er Gott in derselben Beziehung, in welcher er ihn bisher nur fürchten konnte (wegen des Gefühls der Unseligkeit der Sünde in ihr selbst), nicht mehr auf dieselbe Weise zu fürchten Ursache habe, er muß also der Vergebung seiner Sünden gewiß seyn können, was doch unläugbar nicht Gegenstand der Liebe, sondern des Vertrauens und der Hoffnung ist, wie ich in meiner Schrift S. 191. ff. genauer entwickelt habe. Wenn daher Neander in dem Glauben auch schon einen Keim der Liebe voraussezt, so kann dieser Keim, welcher ja in keinem Fall schon die Liebe selbst ist, zunächst nur das Vertrauen in dem angegebenen Sinne seyn. Würde Herr Möhler, wenn er sich auf die Auctorität Anderer beruft, nicht blos auf einzelne Worte und Ausdrücke, die für ihn günstig zu lauten scheinen, sondern auch auf Sinn und Zusammenhang sehen, so hätte er sich überzeugen müssen, daß gleichwohl die Neander'sche Stelle im Ganzen mehr gegen ihn als für ihn spricht. Je mehr die ganze Tendenz dieser Stelle dahin geht, den Glauben und die Liebe als ein und dasselbe Princip aufzufassen, was allein der Sinn Neander's seyn kann, wenn er im Glauben auch schon einen Keim der Liebe voraussezt, und die Liebe in ihrer wahren christlichen Bedeutung den Glauben, und wiederum den Glauben gewißermaaßen die Liebe voraussetzen läßt, desto deutlicher ist schon in dieser Einheit des Princips, das von Neander ausdrücklich der Glaube genannt wird, der Gegensatz gegen die katholische Lehre ausgedrückt, da diese den Glauben und die Liebe nicht als Ein Princip, sondern als zwei wesentlich verschieden neben einander bestehende Principien betrachtet. Nur in diesem Sinne kann von einer fides *caritate* formata die Rede seyn, nur in diesem Sinne kann Herr Möhler selbst S. 263. den Glauben nach der katholischen Lehre als das zweifellose Fürwahrhalten des durch Jesus Christus Geoffenbarten, und die Liebe als die Wirkung dieses Fürwahrhaltens auf den Willen definiren. Wie wenig Herr

Möhler in dieser ganzen Lehre über seine Uebereinstimmung mit Neander sich zu freuen Ursache hat, hätte er auch schon aus der ausdrücklichen Erklärung Neander's (S. 594.) sehen können, „was die katholische Kirche unter dem Begriffe einer fides informis verstehe, würde Paulus gar nicht mit diesem Namen bezeichnet haben." Schwerlich wird Neander Herrn Möhler darin beistimmen können, daß Paulus, wenn er von der Rechtfertigung aus dem Glauben spricht, in dem Glauben zugleich die Liebe wenigstens mitgedacht habe, der Begriff des Worts πίςις aber die Liebe auch nicht einmal dem Keime nach in sich schliesse. Wie könnte bei dieser Voraussetzung der Apostel in Beziehung auf die Rechtfertigung immer nur von der πίςις, nicht aber von der ἀγάπη reden? Die ἀγάπη ist nun allerdings, wie auch Herr Möhler annimmt S. 274. f., in dem Begriffe der πίςις noch nicht enthalten, aber daraus folgt, daß der rechtfertigende Glaube, um nicht blos die katholische fides informis zu seyn, noch etwas anderes enthalten muß, eben das, was den protestantischen Begriff des Glaubens, die fides, als fiducia, von jener fides informis unterscheidet.

Die Lehre von den guten Werken, mit welcher Herr Möhler S. 279—325. sein Capitel von der Rechtfertigung schließt, könnte ich ganz mit Stillschweigen übergehen, da Herr Möhler auf eine wahrhaft bemitleidenswerthe Weise, und gewiß zum Ueberdruß und Eckel für jeden seiner Leser, welcher vom Wahrheitssinn nicht völlig verlassen ist, sich auch hier nur in der abermaligen Wiederhohlung des schon gewürdigten Satzes gefällt, nach der protestantischen Auffassung der Rechtfertigung sey der gerechtfertigte Mensch in sich selbst d. h. sofern er nicht gerechtfertigt ist, oder wenn er nicht gerechtfertigt wäre, immer ungerecht vor Gott, mithin ein Todsünder, weßwegen auch seine Werke immer unrein und verdammenswerth seyn müssen (S. 285.). Doch kann ich nicht umhin, drei Punkte wenigstens kurz zu berühren, da auch sie ganz geeignet sind, die Polemik Herrn Möhler's in's Licht zu setzen.

1) Ich habe mich in meiner Schrift S. 205. veranlaßt gesehen, Herrn Möhler an die jesuitische Moral zu erinnern, als an eine Erscheinung, in welcher sich die Schande der Menschheit ein großes Denkmal in der katholischen Kirche gesezt habe. Diesem Punkte in der Reihe der „persönlichen Angriffe," wofür Herr Möhler meine Kritik hält, sezt er S. 293. einen eigenen Paragraphen mit der Ueberschrift: „Herr Baur tadelt die Sittenlehre der Jesuiten" entgegen. Nach dieser Ueberschrift sollte man erwarten, Herr Möhler werde nun, als mein Antipode in allem mit Ausnahme des collegialischen Tons, wie er Vorrede S. IV. sein Verhältniß zu mir bezeichnet, die Sittenlehre der Jesuiten loben. In dieser Erwartung sieht man sich jedoch getäuscht. „Die jesuitische Moral in ihrer Ausartung zu rechtfertigen," erklärt er, „kömmt mir wahrlich nicht in den Sinn, aber daß diese Ausartung nicht in dem katholischen Dogma begründet sey, ist sehr leicht zu zeigen." Dieser sehr leichte Beweis wird auf folgende Weise geführt: „Die Jesuiten sind geschichtlich als das andere Extrem der Protestanten aufzufassen; zur Zeit der schmerzlichen Trennung entstanden, ging der Oppositionsgeist gegen die Getrennten in ihr Leben, in ihr ganzes Daseyn mit über, und bildete immer ein wesentliches Element in ihrer Geschichte, so wie umgekehrt der Protestant einen natürlichen Horror vor einem Jesuiten hat. Wie aber auch die Extreme sich wieder berühren, so gab es auch nie etwas mehr Protestantisches in der katholischen Kirche, als die Jesuiten. Es lag in der Natur der Sache; wer die Protestanten mit Erfolg bekämpfen wollte, mußte etwas Gleichartiges mit ihnen haben, er mußte sich ihrer Waffen, ihrer Kunst, ihrer Wissenschaft bemächtigen, ihre ungemeine Thätigkeit und Beweglichkeit in sich aufnehmen, kurz er mußte die Protestanten nachahmen. Aber — die Jesuiten haben auch Uebles von ihnen aufgenommen, und dahin gehört der in Frage stehende Punkt. Um die Menschen mit der Strenge der katholischen Sittenlehre zu versöhnen, und für die Kirche zu bewahren, glaubten sie allgemach auch die Schwäche der menschlichen Na-

tur überall hervorheben zu müssen, wie die Protestanten, und hielten es für nothwendig, für die Menschen, wie sie einmal sind, die Forderungen zu ermäßigen, um sie zu beruhigen und zu trösten — durch nachgiebige und laxe Behandlung einzelner Fälle möglichst zu bewirken, was die Protestanten mit einemmale erlassen hatten, indem sie lehren: der Glaube allein mache selig." Die Wendung, die Herr Möhler der Sache gegeben hat, ist sehr fein. Es fällt mit Einem Worte alles, was man den Jesuiten zum Vorwurf macht, auf die Protestanten zurück: sie tragen die Schuld, da die Jesuiten nur die Nachahmer der Protestanten sind, im Guten wie im Schlimmen. Ich habe dabei nur Eine Besorgniß, die ich nicht unterdrücken kann. Ich fürchte nemlich, Herr Möhler habe seiner Vertheidigung der Jesuiten eine gar zu persönliche Wendung gegeben, und er befinde sich selbst in dem Falle der Jesuiten. Was er hier zu Gunsten seiner Schützlinge sagt, paßt vollkommen auch auf seine eigene Person. Daß es ihm nicht an Oppositionsgeist gegen die Getrennten (von deren Trennung er gerade hier, wie auch sonst nur mit einem schmerzlichen Gefühle sprechen kann) fehle, darüber wird doch wohl unter Freunden und Feinden nur Eine Stimme seyn. Aber auch über das zweite Kriterium kann ich kaum einen Zweifel haben, wenn ich nicht in Gefahr kommen soll, der Herrn Möhler's Verdiensten gebührenden Ehre wider meinen Willen Abbruch zu thun. Besteht die Berührung der Extreme, wie sie hier stattfindet, darin, daß, wer die Protestanten mit Erfolg bekämpfen will, sie nachahmen, ihre Waffen, ihre Kunst, ihre Wissenschaft, ihre Thätigkeit und Beweglichkeit mit ihnen theilen muß, so muß ich nur zur Steuer der Wahrheit sagen, es gebe nächst den Jesuiten nie etwas mehr Protestantisches in der katholischen Kirche, als Herrn Möhler. Hat er doch dieselbe moderne Theologie, von deren verderblichem Dämon er mich, seinen Antipoden, so tief besessen glaubt, darin in sich aufgenommen, daß er, um das wenigste zu sagen, zu dem christlichen Bewußtseyn derselben, von welchem in seiner Schrift über die Einheit in der Kirche

so vielfach die Rede ist, ächt jesuitisch, d. h. in dem von Herrn Möhler selbst angegebenen Sinne, sich accommodirte. Ja, selbst in dem glücklichen Gedanken, eine Symbolik zu schreiben, ist er nur Nachahmer der Protestanten, jener protestantischen Theologen, auf welche er sich selbst in der Vorrede zu der Symbolik S. VII. beruft, und nach deren Vorgang er zuerst in der katholischen Kirche eine sehr fühlbare Lücke in der katholischen Literatur auszufüllen glaubte. Verhält es sich aber auf diese Weise mit diesen Kriterien der Verwandtschaft Herrn Möhler's mit den Jesuiten, so wird auch der dritte Punkt, welchen Herr Möhler als natürliche Consequenz aus seinen Prämissen ableitet, nicht in Abrede gestellt werden können, und Herr Möhler wird demnach vermöge des Geistes seiner Opposition gegen die Protestanten und der hier stattfindenden Berührung der Extreme Jesuite auch in dem Sinne seyn, in welchem, wie er selbst gesteht, die Jesuiten von den Protestanten Uebles in sich aufgenommen haben. Diesen Jesuitismus Herrn Möhler's spreche ich jedoch, wie gesagt, nicht als meine eigene positive Behauptung aus, sondern ich mache nur auf seine logische Consequenz fußend von der von ihm gegebenen Rechtfertigung eine Anwendung auf seine Person, welche mit seiner eigenen Rechtfertigung steht und fällt, und will daher auch keineswegs hiemit sagen, daß ich den „dem Protestanten natürlichen Horror vor einem Jesuiten" gegen ihn, meinen „Antipoden in allem" hege.

2) Bei der Lehre von den opera supererogatoria, wegen welcher Herr Möhler „das Werk, dessen Kritik ich unternommen habe," um so mehr rechtfertigen zu müßen glaubt, je irriger der von mir erstattete Bericht sey, und je öfter diese Lehre schon sein Nachdenken beschäftigt habe, stellt sich Herr Möhler sehr ungeschickt an, den klar ausgesprochenen Sinn meiner Worte richtig aufzufassen, und legt mir allerlei unter, wovon er selbst sagen muß, es könne mein Sinn nicht seyn, weil etwas der Art gar keinen Sinn gäbe, oder eine Ansicht dieser Art gar zu toll wäre, als daß er sie einem vernünftigen Manne zutrauen könnte. Wozu also Stel-

len, wie S. 305.: „Den barmherzigen Schwestern etwa, die ihr Leben, vom Geiste getrieben, dem Krankendienste widmen, weil Wärter um Sold den Leidenden nicht die zarte Sorgfalt und Hingebung zuwenden, die der Christ wünschen muß, werde dafür eingeräumt, täglich wenigstens Eine Klatschstunde zu veranstalten, um über die Welt, die ihnen so viele ihrer Opfer zuschickt, vielleicht gerade Opfer jener Lust, die sie selbst nicht einmal in ihrer erlaubten Form gestatten, die Lauge ihrer Kritik auszugiessen, eine andere Stunde, um sich selbst gegenseitig die Haare auszureissen, und eine dritte dazu, um sich zu betrinken. Wenn sie sich nun der Pflicht, von der sie dispensirt sind, dennoch unterziehen, so reiche dieß den Stoff zu einem Ueberverdienst dar." Mit einer solchen Paraphrase hält Herr Möhler meine Behauptung, daß es mehr als genügende Werke nur durch eine willkührliche Beschränkung des Umfangs des allgemeinen Sittengesetzes geben könne, für widerlegt. Ich sehe in allem, was Herr Möhler als Frucht seines wiederhohlten Nachdenkens vorbringt, nur eine Bestätigung meiner Behauptung. Herr Möhler erläutert S. 300. seinen Begriff der opera supererogatoria, nach welchem ein jeder gewiße Pflichten so soll üben können, wie es nicht Pflicht für ihn ist, durch das Beispiel der Pflicht der Wohlthätigkeit, und meint, wer alles verkaufe, was er hat, und den Armen gebe, übe hiemit ein opus supererogatorium, weil sonst nur die Alternative übrig bleibe, daß entweder jedermann alles verkaufen und den Armen geben müße, oder niemand dieß thun dürfe. Herr Möhler muß in seinem wiederhohlten Nachdenken über diese Lehre seiner Kirche nicht weit gekommen seyn, wenn ihm völlig entgehen konnte, daß es auch Collisionen der Pflichten gebe. Kommt eine Pflicht mit einer andern in Collision, so kann nichts als unbedingte Pflicht gelten, was entschieden mit Verletzung einer andern Pflicht verbunden ist. Die moralische Möglichkeit, alles zu verkaufen und den Armen zu geben, ist daher nur dann vorhanden, wenn eine solche Handlung mit nichts anderem, was als Pflicht anzuerkennen ist, in Collision kommt.

In diesem Falle aber ist eine solche Handlung keineswegs als eine Pflicht anzusehen, die auch so geübt werden kann, wie es nicht Pflicht ist, sondern sie ist schlechthin Pflicht, weil das Unbedingte dieser Pflicht nur durch eine der Voraussetzung nach nicht stattfindende Collision mit einer andern Pflicht aufgehoben werden könnte. Wenn daher die gerühmten barmherzigen Schwestern auf keine andere Weise der Gesellschaft nützlicher zu werden und überhaupt ihren Christenberuf besser zu erfüllen glauben, als durch jene Krankenpflege, so haben sie hierin keine freie Wahl, sondern es ist nichts anderes als ihre christliche Pflicht und Schuldigkeit, sich diesem Zweige der christlichen Wohlthätigkeit zu widmen, da sie, im Falle der Unterlassung dieser Pflicht und unter der Voraussetzung jener Ueberzeugung, ihr sittliches Bewußtseyn sogleich der Pflichtversäumniß anklagen müßte. Ebenso verhält es sich, wenn Herr Möhler S. 301. sagt, es sey allgemeine Christenpflicht, zur Verbreitung des Christenthums unter Heiden mitzuwirken; wer nun nach Vermögen christliche Missionen unter denselben durch Geldbeiträge unterstütze, habe ohne Zweifel seine Pflicht erfüllt, wer aber, der Welt völlig entsagend, sich selbst zum Missionär darbiete, habe die genannte Pflicht in einer Weise erfüllt, wie es nicht seine Pflicht war, und er habe mehr als seine Pflicht gethan. Auch dieß enthält einen Grundsatz, durch welchen in die christliche Sittenlehre eine offenbar unmoralische Handlungsweise eingeführt wird. Wer es einmal für seine entschiedene Pflicht hält, Missionär zu werden, handelt unmoralisch, wenn er mit dieser Pflicht durch einen gewißen Geldbeitrag sich abfinden zu können glaubt, denn sonst müßte ja überhaupt für die Befolgung eines entschiedenen Pflichtgebots irgend ein Surrogat gelten dürfen. Dieß ist es, was ich schon früher auf die angegebene Weise deutlich genug ausgedrückt habe. Die Lehre von den opera supererogatoria, die Herr Möhler zwar nicht als katholisches Dogma angesehen wissen will, die aber schon deswegen so anzusehen ist, weil der Begriff des opus supererogatorium ein in der katholischen Kirche allgemein recipirter ist, zielt auf nichts anderes hin, als

dahin, das Unbedingte der Pflicht aufzuheben, nemlich ebendadurch, daß das Unbedingte nur für das opus supererogatorium vorbehalten bleibt. Auch die Pflicht der Keuschheit kann daher, wie Herr Möhler S. 301. selbst sagt, in einer Weise geübt werden, die nicht Pflicht ist, d. h. wie ich die Sache mir denken muß, sie ist, wenn sie als unbedingte Pflicht, oder als eine solche, von deren Beobachtung keine Ausnahme gemacht werden darf, geübt wird, ein opus supererogatorium, wer sie aber nicht als unbedingte Pflicht übt, ist zwar nicht ebenso keusch, aber doch auch keusch, weswegen man auch von Katholiken nicht selten für Sünden der Unkeuschheit die Rechtfertigung hören kann, man habe ja nicht das votum castitatis abgelegt! Auf eine ganz eigene Weise versteht Herr Möhler selbst in Beziehung auf die Pflicht der Keuschheit das Unbedingte der Pflicht nur davon, daß jeder Christ die Pflicht habe, auf irgend eine Weise, also nicht gerade ohne Ausnahme, keusch zu seyn. „Es ist unbedingte Pflicht," sagt Herr Möhler S. 301. wörtlich, „für jeden Christen, keusch zu seyn, aber diese Pflicht kann ein jeder in einer Weise üben, die nicht wieder Pflicht ist". Von einer Unbedingtheit der Pflicht aber in dem Sinne zu reden, in welchem jedem einzelnen keine Ausnahme in der Erfüllung der schlechthin gebietenden Pflicht gestattet ist (diesen Begriff scheint Herr Möhler, wie auch aus andern Stellen erhellt, gar nicht zu kennen), heißt Herr Möhler S. 304. „alles in Einem spanischen Mantel einherschreiten lassen." Herr Möhler stellt allerdings eine bequemere Moral auf! Oder wie läßt sich denn denken, daß es von der unbedingt gebietenden Pflicht der Keuschheit eine Ausnahme geben kann, die nicht unmittelbar eine Sünde der Unkeuschheit in sich schließt? Soll Keuschheit auch außer der Ehe verdienstlicher seyn, als Keuschheit in der Ehe, wer kann, wenn einmal eine solche Unterscheidung gemacht und der Begriff der Keuschheit auf diese Weise bestimmt wird, dafür bürgen, daß diese Unterscheidung des mehr und minder Verdienstlichen nicht auf die Keuschheit in und außer der Ehe so übergetragen wird, daß nur für

minder keusch oder für eine minder verdienstliche Weise der Ausübung der Pflicht der Keuschheit gehalten wird, was geradezu unkeusch ist? Sobald bei einer unbedingt gebietenden Pflicht, wie die Pflicht der Keuschheit ist, d. h. bei einer Pflicht, bei welcher keine Collision mit einer andern Pflicht, die ihre Ausübung beschränkte, gedacht werden darf, solche Gradationen zugelassen werden, wird die ganze Ausübung der Pflicht vag und willkührlich. So verhält es sich ganz einfach mit dieser Lehre, in Ansehung welcher ja Herr Möhler selbst S. 305. sich der Hoffnung hingab, ich werde das früher Gesagte gelegentlich noch einmal in genauere Erwägung ziehen, und auch etwas der Art, was man Klarheit und was man beweisen nennt, wenigstens versuchen. Ich glaube daher auch, den Vorwurf einer vollkommenen Erdichtung, welchen er mir wegen eben dieser Lehre S. 271. macht, ruhig dem Urtheile der Leser anheimstellen zu dürfen.

3) Meine Angriffe auf die katholische Lehre vom Fegfeuer schlägt Hr. Möhler S.306. durch die wiederhohlte Versicherung zurück, daß sich die Katholiken dieses Feuer nicht gerade als ein Kohlenfeuer denken. Auch Dante, dessen Studium bei dieser Gelegenheit auch protestantischen Theologen empfohlen wird, wenn sie sich entschließen, für einen Augenblick Dichter mit dem Dichter zu werden, habe für sein Fegfeuer nicht einmal einer kleinen Kohlpfanne bedurft! Ich würde diesen ganzen höchst bedeutungslosen Abschnitt S. 306—11., wie andere dieser Art, ganz unerwähnt gelassen haben, wenn er nicht gleich zum guten Anfang S. 306. eine ächt classische Stelle Möhler'schen Polemik enthielte: „Hier ist denn wieder," sagt Möhler über meine Entgegnung S. 210. f. „lange die Rede von meinen Strategemen, Feldherrnkünsten u. s. w. Als ich die ersten Spuren dieses Geräusches S. 211. vernahm, konnte ich mich des Lächelns nicht enthalten, und der Gedanke stellte sich ein: jetzt ist gewiß Herr Baur wieder bei Matthäus am letzten, und in seinem ganzen Arsenale findet sich keine Waffe, die gegen mich in Anwendung zu bringen wäre, daher werden nur einige Duzend Schwärmer abgelassen. So fand es sich bald auch, denn nach-

dem diese ihr Wesen getrieben hatten, holte Herr Baur nur noch aus der Rüstkammer der neueren Theologie eine Leibbedeckung herbei, die sich aber zur orthodox protestantischen Theologie verhält, wie ein Pariser Frack von Anno 1833 zu einem Harnisch der mittelalterlichen Ritter. Gewiße Vortheile gewährt dieses neue Kriegsmaterial indeß unstreitig; zwar gibt es die edelsten Theile des Körpers preis, allein, den Rücken noch am besten schützend, eignet es sich, leicht, wie es ist, trefflich zur Retirade, und macht sich schnell mit seinem Besitzer aus dem Staube davon". Ich habe diese Stelle blos deswegen hier beigesetzt, weil ich die beste Antwort auf sie darin finde, daß ich selbst ihre möglich größte Publicität wünsche.

Bei den beiden noch übrigen Hauptlehren von den Sacramenten und von der Kirche werde ich so kurz als möglich verweilen, da es sich in der That der Mühe nicht lohnt, und für die Wissenschaft von keinem Nutzen seyn kann, der Polemik des Herrn Möhler auf jedem Schritte nachzugehen. Wer sich die Mühe nehmen mag, Herrn Möhlers Schrift mit der meinigen zu vergleichen, wird sich leicht überzeugen, daß in diesen beiden Abschnitten besonders der Stand der Controverse auch jetzt, troz aller Declamationen und Expostulationen Herrn Möhlers, völlig auf demselben Punkte bleibt, in keinem Falle aber wohl die von mir „unternommene Kritik des Werkes" des Herrn Möhler eine solche Behandlung verdiente, wie Herr Möhler auch hier sich erlauben zu dürfen glaubte. Man vernimmt auch hier durchaus nur die Sprache eines höchst gereizten Gegners, der dem Interesse der Sache ein blos persönliches unterschiebt, und von wissenschaftlicher Würde und Haltung keinen Begriff zu haben scheint.

In der Lehre von den Sakramenten wird sogleich die alte Klage über Entstellung, Calumnien gegen die Scholastiker, meine völlige Unbekanntschaft mit dem Wesen des Katholizismus, und Unfähigkeit, ihn zu begreifen, wiederhohlt. Mein Hauptfehler, versichert Herr Möhler S. 416., bestehe darin, daß, sobald ich das Objective ins Auge fasse, mir das Subjektive verschwinde, und wenn ich dieses geltend machen

wolle, jenes für überflüssig erkläre. Ich komme in meinem polemischen Eifer sogar so weit, daß ich rein nichts mehr sage. S. 419. Meine Vergleichung der beiden Principien im Wiedergebornen mit dem Göttlichen und Menschlichen in Christus wird S. 433. ohne weitere Bemerkung eine scandalöse genannt. Was ich über den Ablaß gesagt habe, ist nach S. 403. ein Wortkram, welcher sich eher für eine Reformationspredigt eines wohlmeinenden Landpastors eigne, der die Ohren seiner stumpfen Zuhörer kizeln müße, und sie nicht anders, als durch Anwendung derselben Mittel kizeln könne, die der Dorfmusikus gebrauche, wenn er es vorziehe, anstatt eines Quartetts einen polnischen Dudelsack ertönen zu lassen. Zulezt läßt mich Herr Möhler S. 434. gleich einem verfolgten Vögelein angstvoll und kläglich umher fliegen, ohne festen Standpunkt, ohne Halt und ohne Zuversicht, weder des Glaubens, noch der Wissenschaft. Von sich dagegen rühmt Herr Möhler S. 430. zur einfachen Widerlegung meines Vorwurfs einer äusserlichen Auffassungsweise der protestantischen Lehre, er dürfe es kühn wagen, mich aufzufordern, ihm denjenigen neuern protestantischen Theologen zu nennen, der die orthodoxe Lehre seiner Kirche so in stetem Hinblicke auf die innere Verkettung der Säze entwickelt habe, wie er (nemlich Herr Möhler), ich werde es nicht vermögen. So müßen demnach künftig die protestantischen Theologen bei Herrn Möhler in die Schule gehen, um das Dogma ihrer Kirche verstehen zu lernen, von Herrn Möhler's Ausspruch hängt es ab, wer unter den protestantischen Theologen in den innern Zusammenhang der Lehre seiner Kirche mehr oder minder tief eingedrungen, und Herr Dr. Tholuk darf es ohne Zweifel ebendeßwegen um so mehr zu hoher Ehre sich rechnen, in demselben Capitel von Herrn Möhler S. 368. als „der vortreffliche" ausgezeichnet worden zu seyn. Mit solchen Blumen, zu welchen sich noch viele andere von gleichem Wohlgeruch sammeln liessen, bestreut Herr Möhler auch hier seinen Weg in den Erörterungen, in welchen er den Lehren seiner Kirche vom opus operatum, von den Satisfactionen, vom Ablaß, Kir-

chenschatz u. s. w. neue höchst ersprießliche und glänzende Seiten abzugewinnen weiß. Wie beneidenswerth ist die katholische Kirche um ihre Lehre vom opus operatum, da ihr in dieselbe die ganze Objectivität der rechtfertigenden Gnade niedergelegt ist, wie beneidenswerth selbst wegen des Mißbrauchs, welcher mit dem Ablaß getrieben wurde, denn „die Ursache des Mißbrauchs liegt ja eben darin, daß eine Wahrheit vorhanden ist, die mißbraucht werden konnte, unter den Protestanten aber ist deßhalb kein Mißbrauch nach dieser Richtung hin möglich, weil sie die Wahrheit selbst verworfen haben. Auf das äußere werkthätige Handeln können sie deßhalb niemals einen übertreibenden Werth legen, weil sie ihm überhaupt allen innern Werth vor Gott abgesprochen haben. Die Bestien können von der Vernunft keinen Mißbrauch machen, weil sie keinen haben, und die Blinden nicht vom Gesicht, eben weil sie keines besitzen" (S. 387.). Demungeachtet hat Herr Möhler auch wieder die Güte, Protestanten und Katholiken in Hinsicht der Lehre vom Ablaß einander gleichzustellen, da ja die Protestanten einem jeden, der glaube, den allervollkommensten Ablaß unbedingt ertheilen, während die Katholiken ihn eben auch nur demjenigen zukommen lassen, der, nachdem er Buße gethan hat, in der Liebe sey (S. 406.). Welch wahrhaft beneidenswerthes Gut hat ferner die katholische Kirche in ihrem aus den Verdiensten der Heiligen bestehenden Kirchenschatze, da sich darin, wie Herr Möhler S. 402. f. entwickelt, nichts anders zu erkennen gibt, als eine lebendige, gemüthsreiche, große und erhabene Auffassung der Gemeinschaft der Heiligen, nichts anders als die Wahrheit, daß Christus als Princip des neuen Lebens und der neuen Bewegung vorangehen, die Menschen aber ihm folgen müßen, und so wenig die Gnade im Einzelnen die Freiheit verschlinge, so wenig im Gnadenstrom, der sich durch alle Zeiten ergießt, die Freiheit und das Verdienst derer untergehen, die aus ihm trinken S. 403. Schade nur, daß Herr Möhler in Beziehung auf die Lehre vom Ablaß und Schatz der Kirche auch wieder dazwischen hinein bemerkt S. 410. „es biete sich uns hier nirgends ein Dog-

ma der Kirche dar.“ Welchen Werth können solche an sich noch so schöne und erbauliche Betrachtungen haben, wenn ihnen kein Dogma der Kirche zu Grunde liegt? Es ist immer nur die Person des Herrn Möhler, die sich also vernehmen läßt, nicht seine Kirche, und er ist nicht im Stande, meine Behauptung zu widerlegen, daß ich gerade deswegen, weil ich über die genannten Lehren, wie er sagt (S. 382.), nur allerlei gäng und gebe Vorstellungen wiedergegeben habe, vielmehr die Wahrheit auf meiner Seite habe. Was versteht aber Herr Möhler überhaupt unter Einem Dogma seiner Kirche? Kann er sich diese so wichtige Frage zu einiger Klarheit gebracht haben, wenn er bald zur Rechtfertigung seiner Kirchendogmen alle Scholastiker und Kirchenväter zu Hülfe nimmt, bald bei den bekanntesten und nur zu bekannten Lehren seiner Kirche mit der Einrede kommt, es biete sich hier nirgends ein Dogma der Kirche dar? Demungeachtet wird dieselbe Lehre, die kein Dogma seyn soll, doch immer wieder als Dogma vorausgesezt, wie könnte er denn sonst von einer Lehre vom Ablaß und Kirchenschatz reden, ja sogar Institutionen seiner Kirche anerkennen, die nur eben dieses Dogma zu ihrer Voraussetzung haben können? Gibt er doch selbst (S. 405.) wenigstens den Ablaß der Jubeljahre als einen noch bestehenden zu. Der Papst soll also noch immer Jubelablaß ertheilen und doch soll sich hier nirgends ein Dogma darbieten? Ich zweifle sehr, ob diese Behauptung Herrn Möhlers vor dem Richterstuhl der römischen Orthodoxie gerechtfertigt, oder auch nur von irgend einem orthodox denkenden Katholiken gebilligt werden kann. Mit dem Dogma seiner Kirche so zu verfahren, das allgemein Bekannte und Anerkannte zu läugnen, und an die Stelle desselben seine eigenen idealisirenden Betrachtungen zu setzen, die nirgends einen Halt haben, als in der Subjektivität des Herrn Möhler, heißt doch gewiß recht ins Blaue hinein dogmatisiren und rhetorisiren! Nicht minder characteristisch und Herrn Möhlers würdig ist der Schluß seines Capitels von den Sacramenten. Ich habe in meiner Schrift diesen Abschnitt mit den Worten Luthers geschlossen: sic in aeternum disjungimur

et contrarii invicem sumus! „In aeternum!" ruft Herr Möhler S. 449. nach Anführung dieser Worte, wie mit plötzlicher Bewegung seines Innern aus. „Mir bangt in der tiefsten Brust bei diesen Worten. In aeternum also! Dieß will viel, will sehr viel sagen! In aeternum! Um keinen Preis in der Welt möchte ich also sprechen, aber — „„du sagest es!"" Welche feine Anspielung diese leztern mit Citationszeichen versehenen Worte enthalten, sagt jedem die Stelle Matth. 26, 25., wo Jesus diese Worte zu seinem Verräther Judas spricht. Daß ich bei dieser Begrüßung mich von dem bangen Gefühl, das Herrn Möhlers tiefste Brust bewegt, nicht sehr angezogen sehe, um ihm die Hand zum Frieden zu bieten, wird mir niemand verargen. Daß es auch viel, sehr viel sagen will, mir, wie er kurz zuvor S. 424. gethan hat, allen Halt und alle Zuversicht des Glaubens und der Wissenschaft abzusprechen, hat Herr Möhler freilich nicht bedacht. Ich kann nur dieselben Worte Luthers wiederholen, und Herrn Möhler bitten, auch das mit gutem Grunde voranstehende *Sic* zu bedenken. *Sic* in aeternum disjungimur! d. h. solange Herr Möhler derselbe bleibt, als welchen er sich schon in der Symbolik und noch mehr in seiner neuesten Schrift gezeigt hat, sehe ich noch keine Möglichkeit voraus, mit ihm, meinem Gegner, Hand in Hand einen und denselben Weg zu gehen, sondern mich nur in die Nothwendigkeit versezt, in meiner bisherigen Opposition gegen ihn zu bleiben, solange bis einst, wie wir hoffen und wünschen wollen, auch dieser Hader von uns — *οἷοι νῦν βροτοί ἐσμεν*! — genommen seyn wird!

In der Lehre von der Kirche kommt, wie sich erwarten läßt, die ganze Polemik gegen die Protestanten wieder auf die Behauptung zurück: die Protestanten haben keine äußere Auctorität für die Richtigkeit ihrer Auslegung der Schrift, sie können keinen Uebergang aus der Subjectivität zur Objectivität gewinnen. Der Katholik dagegen sage ganz einfach (S. 470.): Christus habe eine sichtbare Kirche gegründet, er habe ein öffentliches sichtbares Lehramt eingesezt, und diesem seine Auctorität übertragen, für dieses Lehramt zeuge also die-

selbe Auctorität, die für Christus selbst zeuge, und das Urtheil dieses Lehramts über den Sinn der Lehre Christi habe hienach das Ansehen Christi selbst für sich. Dieß sei die Verbindung, welche die katholische Kirche zwischen der Auctorität ihrer Lehre und der Auctorität Christi aufzuweisen habe, dieß die äußere Beglaubigung, das Creditiv, das sie für die Wahrheit ihrer Lehre, d. h. dafür, daß ihre Lehre die Lehre Christi sey, vorzeige. Alle diese Sätze beruhen, wie von selbst erhellt, auf dem allgemeinen Satze, daß der Glaube an die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums schlechthin nur auf einer äußern Auctorität beruhen könne, nur auf Wundern und Weissagungen, wie auch S. 454. 456. 461. ausdrücklich behauptet wird. Dieß ist der lezte Grundstein, der das ganze Gebäude des katholischen Systems zusammenhält. Wie steht es aber mit diesem Fundament, wenn auch nur das Eine Wort Christi: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht," dagegen geltend gemacht wird? Sobald der Glaube, wie diese tadelnden Worte Christi offenbar voraussetzen, nicht schlechthin und in jeder Beziehung auf eine rein äußerliche Auctorität zu gründen ist, stürzt jenes ganze System als ein innerlich nichtiges und haltungsloses sogleich in sich selbst zusammen. Ich unterlasse es, diese Andeutung, die an sich schon auf einen sehr tief liegenden Gegensatz der Ansichten hinweist, weiter zu verfolgen, auf eine andere Frage aber, die den ganzen Streit am einfachsten zur Entscheidung bringen kann, soll Herr Möhler mir Antwort geben, wenn er es vermag. Gesezt, wir geben ihm alles, was er zum Vortheil seiner Kirche und zum Nachtheil der unsrigen sagt, überhaupt die ganze Deduction, durch welche er die katholische Kirche als eine nach allen Kriterien göttliche darzuthun sucht, vollkommen zu, so soll er uns nun auch erklären, woher es kommt, daß der Protestantismus gleichwohl noch immer thatsächlich neben dem Katholicismus besteht? Ist der Katholicismus, wie Herr Möhler überall aufs bestimmteste theils voraussezt, theils ausdrücklich behauptet, allein die ganze und volle Wahrheit, die absolute Wahrheit, so daß nichts außer und neben ihm auch

nur auf einen noch so kleinen Theil der Wahrheit Anspruch machen kann, so muß er auch in sich selbst stark genug seyn, jeden Gegensatz, welcher sich gegen ihn erhebt, und ihm den absoluten Besitz der Wahrheit bestreiten will, zu überwinden; denn sobald irgend etwas anderes außer und neben dem Katholicismus sich als Wahrheit geltend machen könnte, so hätte es seine Wahrheit nicht im Katholicismus, und der Katholicismus wäre ebendeswegen nicht die absolute Wahrheit. Daher gelang es auch wirklich dem Katholicismus bis gegen die Reformation hin, jede häretische Sekte auf diese oder jene Weise (denn auf das Mittel kommt es hier noch gar nicht an, wofern nur die absolute Macht ausgeübt wird) zu unterdrücken. Aber dasselbe sollte längst auch mit dem Protestantismus geschehen seyn, wenn er wirklich dem Katholicismus auf dieselbe Weise, wie die früheren Häresien, gegenübersteht, ja um so gewisser, je entschiedener er nach Herrn Möhlers Behauptung Symb. 1. A. S. 65. 2. A. S. 67. 3. A. S. 94. nur aus einer tiefen, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnenden Verkehrtheit seinen Ursprung genommen hat, nur das Erzeugniß des selbstsüchtigsten Egoismus eines Luther, Zwingli, Calvin ist, und deswegen auch seinem ganzen Inhalte nach eine in jeder Beziehung sinn- und verstandlose Lehre. Einen solchen Gegner sollte doch der Katholicismus, sollte man denken, längst schon völlig vernichtet haben. Hören wir doch Herrn Möhler selbst S. 382. zum Preise des Katholicismus sagen: „Weil im Katholicismus alle Momente des geistigen Lebens sich vereinigen, sind auch nach allen Richtungen hin ungemessene Entwicklungen möglich, die als solche krankhafte Zustände sind, aber eben darum, weil auch der Gegensatz derselben vorhanden, ist der Arzt mitgegeben, und die Heilung stets zu erwarten.“ Warum ist denn also nur für den Protestantismus kein Arzt mitgegeben, warum er nicht längst zur Einheit des Katholicismus zurückgebracht, wenn doch im Katholicismus selbst „sich alle Einseitigkeiten gegenseitig corrigiren, indem sie auf einander stoßen, und die Auswüchse sich gegenseitig abbrechen?“ Will Herr

Möhler darauf etwa entgegnen, daß es nun doch nicht mehr an der Zeit sey, mit dem Schwerdt drein zu schlagen, und Scheiterhaufen zu errichten, so möchte ich wissen, warum es nicht mehr an der Zeit seyn soll, wenn es sich doch früher als ein so treffliches Mittel bewährte, und wie der Katholicismus mit Einem Male zu der Liberalität der Ansicht kommt, daß Herr Möhler es sogar für eine merkwürdige Verkennung des eigentlichen Fragepunkts erklären kann, Freiheit des Glaubens für eine Eigenthümlichkeit der protestantischen Ueberzeugung zu halten? „Von einem äußern Zwange," meint Herr Möhler S. 474., „kann auch bei der katholischen Kirche die Rede nicht seyn. Wer zwingt mich, wer alle katholischen Würtemberger und sämmtliche deutsche Katholiken, sich zur katholischen Kirche zu bekennen?" Daß die katholische Kirche früher einen solchen Zwang ausübte, und es jedem, der es wagte, offen (denn wer kann den im Stillen Abgefallenen ins Herz sehen!) von ihr abzufallen, übel genug bekam, wird doch Herr Möhler der Geschichte zum Troz nicht läugnen wollen. Woher also nun diese Aenderung der Grundsätze und des Verfahrens? „Jesus Christus," sagt Herr Möhler weiter a.a.O., „hat sich, wer kann es läugnen, als die Auctorität schlechthin bezeichnet, aber damit war noch gar kein Zwang gegeben, und es blieb einem jeden überlassen, ob er ihm mit Freiheit und Selbstständigkeit folgen wolle, oder nicht. Indeß folgt daraus, daß Christus einem jeden seine Freiheit und Selbstständigkeit ließ, mit Nichten, daß deßhalb seine Auctorität unnütz sey. Ebenso verhält es sich auch mit der Auctorität der Kirche." Warum soll nun nicht auch der Protestant nur von der ihm von Christus gelassenen Freiheit und Selbstständigkeit Gebrauch machen, wenn er zwar die Auctorität Christi keineswegs für unnütz hält, sich aber auf andere Weise von derselben überzeugt, als der Katholik? Soll Freiheit des Glaubens im wahren Sinne gelten, so kann diese Freiheit nicht blos zwischen absolute Wahrheit und absoluten Irrthum hineingestellt werden, weil auch die absolute Wahrheit zum absoluten Zwang wird, sobald ihr nur der absolute Irrthum gegenübersteht. In diesem Bewußt-

seyn hat früher die katholische Kirche gehandelt, und darum auch jeden Gegensatz, der sich gegen sie erhob, ohne Bedenken und ohne an der Möglichkeit des Gelingens zu zweifeln, durch jedes Mittel unterdrückt. Warum handelt die neuere katholische Kirche nicht mehr auf dieselbe Weise, oder nicht mehr mit demselben Erfolg? Beruft sie sich auf den Grundsatz der Glaubensfreiheit, so muß sie auch dem Protestantismus seine Wahrheit zugestehen, aber ebendamit ist es dann auch sogleich um das ganze schöne Dogma von der absoluten Wahrheit des Katholicismus geschehen. Soll aber dem Protestantismus, wie Herr Möhler thut, jeder Anspruch auf Wahrheit abgesprochen, somit auch der Grundsatz der Glaubensfreiheit geläugnet und die absolute Wahrheit nur im Katholicismus anerkannt werden, so löse Herr Möhler das Räthsel, warum die ihm so „schmerzliche Trennung" gleichwohl noch immer fortbesteht, und die Aussicht für den Katholicismus, über den Protestantismus Meister zu werden, statt sich zu verbessern, sich im Laufe von drei Jahrhunderten vielmehr immer mehr verschlimmert hat, und noch immer verschlimmert? Auf einen sehr einfachen Ausdruck ist dieser Uebelstand, der fatale unheilbare Riß, die fort und fort fließende Wunde, die dem Katholicismus geschlagen ist, und für welche er keinen Arzt mehr hat, die für Herrn Möhler so schmerzliche Trennung in seines Freundes, des Herrn D. Staudenmaier kürzlich erschienener Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Mainz, Kupferberg 1834., zurückgebracht. Herr D. Staudenmaier bedient sich zur Darstellung seines Katholicismus der Hegel'schen Philosophie, jedoch mit dem Vorbehalt, welchen ein gut katholischer Theologe nie vergessen darf, stets innerhalb der Schranken zu bleiben, die durch das katholische Dogma gezogen sind. So geschah es, daß auch bei Herrn D. Staudenmaier „die Negation eine wichtige Rolle spielt." „Negation findet Statt," sagt Herr D. Staudenmaier Encykl. S. 658., „wenn der Geist mit dem unmittelbar Gegebenen sich nicht befriedigt fühlt, sondern strebt, es denkend zu begreifen. Um dem innern Drange zu genügen, abstrahirt er von dem Unmittelbaren, und es ist zunächst

diese Abstraktion, worin die Negation sich erweist. Durch die Negation, soweit sie Abstraction ist, befreien wir uns daher von der Unmittelbarkeit, von der Form des Fremden, in welchem der Inhalt an uns kommt." Auch der Protestantismus wird daher in Hinsicht seines Verhältnisses zu der ihm vorangehenden Entwicklung des Christenthums als Negation betrachtet. Aber, entgegnet nun sogleich Herr D. Staudenmaier S. 760., „der Protestantismus darf nicht mit jener Negation verwechselt werden, die wir in der Entwicklung der christlichen Wahrheit innerhalb der Kirche als die wahre Negation erkannt haben. Denn die wahre Negation bleibt in der Kirche, wie es ja auch nur der Geist der Kirche selbst ist, der negirt, nicht sich selbst, sondern seine unwahre Verwirklichung, da wo sie stattgefunden hat. Dadurch aber, daß Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin mit noch andern die Kirche, von der sie ohnehin alles Gute, das sie besaßen, empfangen hatten, verließen, um außerhalb der Einen Kirche eine andere zu gründen, bewiesen diese Reformatoren, daß die rechte und allein wahre Negation nicht in ihnen war." Herr D. Staudenmaier will also sagen, der Geist muß zwar allerdings in die Negation übergehen, aber er darf nicht zu weit gehen, nemlich nicht weiter, als dem Katholicismus lieb ist. Wenn nun aber doch, wie am Tage liegt, die Negation weiter geht, wie ist dann die Sache anzusehen? Ist es denn der Mensch, der den stolzen Wellen des Meeres gebieten kann, bis hieher und nicht weiter? Auch Herr D. Staudenmaier kennt ja nicht blos die Negation, sondern auch die Negation der Negation. „Es ist nicht das Wesen der Negation," wird S. 658. gesagt, „zu verneinen, sondern zu bestimmen, und eben darin ruhet ihr Geheimniß, daß sie bestimmt, während sie negirt, und daß sie eben das bestimmt, was sie negirt. Wäre die Negation bloße Verneinung, so bliebe das Fremde der Unmittelbarkeit nicht nur ewig ein fremdes, sondern es würde sogar immer fremder werden. Die Negation negirt daher abermal, aber sie negirt sich selbst, und dieß ist die Negation der Negation. Aber auch dieß ist nicht schlechthin Verneinung. Denn wie in der ersten einfa-

chen Negation an dem Objectiven nur die Unmittelbarkeit negirt, damit aber der Inhalt nicht aufgehoben, sondern in seinem Wesen erhalten wurde, ebenso wird jezt die individualisirte d. h. mit dem geistigen Subjekte durch die erste Negation geeinte Wahrheit nicht aufgehoben, sondern nur das, was falsch an der Individualisirung war. Das Subjektive aber wird aufgenommen in das Objektive und Eins mit ihm. So ist es die Negation und die Negation der Negation, was die Bewegung hervorbringt und die Einheit, zu der hin sich alles bewegt, oder die das Ziel und Ende aller Bewegung ist. In dieser Einheit, die als concrete Idee sich erweist, in der das Allgemeine und Besondere sich durchdringen, zeigt sich erst die volle Wahrheit, und der Trieb des Wissens kommt in der aufgefundenen Harmonie zu seiner Ruhe". Warum soll nun die so bestimmte Negation nicht auch auf den Protestantismus angewandt werden? Wird einmal die Negation als ein nothwendiges Moment der Bewegung des Begriffs anerkannt, so kann keine Negation eine falsche seyn, die durch den Begriff selbst bedingt ist. Die falsche Negation ist, wenn einmal negirt werden soll, immer nur diejenige, die entweder gar nicht negirt, was negirt werden soll, oder die Negation nicht soweit vollzieht, als sie vollzogen werden kann, und deswegen auch vollzogen werden muß. Nur in diesem Falle kann dann auf die Negation, weil sie selbst nicht vollzogen ist, auch die Negation der Negation nicht folgen. Man kann daher nicht sagen, der Protestantismus sey eine falsche Negation, weil er nicht innerhalb der katholischen Kirche bleibt, sondern vielmehr diejenige Negation, die Herr D. Staudenmaier die wahre nennt, weil sie innerhalb der Kirche bleibt, ist die falsche, da sie die Negation nicht soweit vollzieht, als sie, wie die Thatsache des Protestantismus zeigt, vollzogen werden kann. Aber ebendeswegen haben wir dann, weil ja nach den von Herrn D. Staudenmaier gegebenen Bestimmungen selbst die Negation, indem sie negirt, auch bestimmt, im Protestantismus nicht blos die Negation, sondern auch die Negation der Negation, und das von ihm Negirte ist eben der Katholicismus,

sofern der Katholicismus der Gegensatz ist, welchen der Protestantismus zu seiner Voraussetzung hat. Den Protestantismus aber schlechthin als Negation setzen, heißt nicht anders, als eine Negation setzen, die nicht als Negation der Negation begriffen werden kann. und der Grund hievon liegt nur darin, daß als der Begriff selbst gesezt ist, was nur ein Moment der Bewegung der Begriffs ist, oder als substanzielle Wahrheit, was nur ein Moment der Entwicklung der Wahrheit ist. Ebendeswegen aber ist mit der Behauptung, der Protestantismus sey die falsche Negation, weil er nicht innerhalb der Kirche blieb, nemlich der katholischen, wofern man nicht an der ganzen Aufgabe, den Protestantismus, wie er als geschichtliche Erscheinung, dem Katholicismus gegenüber, gegeben ist, speculativ zu begreifen, völlig verzweifeln will, nichts anders ausgesprochen, als die Unfähigkeit des Katholicismus, den Protestantismus zu negiren. Diese Unfähigkeit selbst aber hat ihren natürlichen Grund darin, daß der Katholicismus nicht die absolute Wahrheit ist, denn die absolute oder substanzielle Wahrheit muß als solche auch jede Negation zu negiren vermögen. Wollte also Herr D. Staudenmaier den Katholicismus nicht in diesem Verhältniß zum Protestantismus erscheinen lassen, so hätte er sich der Anwendung der Hegel'schen Philosophie auf seine philosophisch-historische Deduction ganz enthalten sollen, denn gerade dadurch, daß er, um seinem katholischen Standpunkt nichts zu vergeben, zu dem offenen Geständniß sich genöthigt sah, die doch gleichwohl als nothwendig anerkannte Negation müsse auf halbem Wege stehen bleiben, deckt er selbst unmittelbar das Falsche seines katholischen Standpunkts auf. Eben dieß ist es nun, was ich auch gegen Herrn Möhler geltend machen muß. Dadurch, daß der Katholicismus den Protestantismus zwar als Negation der absoluten Wahrheit betrachtet, aber demungeachtet noch immer nicht im Stande gewesen ist, an dieser Negation selbst wieder die Negation zu vollziehen, oder den hervorgetretenen Gegensatz wieder zur Einheit zurückzubringen, stellt er sich selbst nur als ein einzelnes Glied des Gegensatzes dar. Wie

sollte er denn die absolute Wahrheit seyn, da es doch unläugbare Thatsache ist, daß außer und neben ihm auch eine Wahrheit ist, die die Kraft des Bestehens in sich selbst hat? Wie sollte also aus der Substanz der Wahrheit heraustreten, wer nur über ihre concrete Verwirklichung in der katholischen Kirche hinaus geht? Möge Herr Möhler dieß wohl erwägen, und wenn er so große Lust hat, wie er S. 528. versichert, nächstens die Frage über eine Annäherung der beiden Confessionen zu untersuchen, und sogar Miene macht, Worte des Friedens zu bringen, sich wohl hüten, sich gleich seinen Vorgängern in dem Cirkel einer bloßen petitio principii herumzudrehen, und jeden Protestanten, bei welchem er etwas wahres zu finden glaubt, ebendeswegen auch für einen Katholiken zu halten. Die Eine Kirche hört auf, die Eine zu seyn, sie sinkt zu einer particulären herab, sobald sie eine andere neben sich thatsächlich bestehen lassen muß. Schon der Name katholische Kirche ist eine leere grundlose Anmaaßung, sie ist nur die römische, päpstliche, und unsere Vorfahren haben mit Recht auch dagegen protestirt, indem sie ihre Gegner nur mit dem ihnen allein gebührenden Namen Pontificii, Papistae zu bezeichnen pflegten. Was aber auf solche Weise seine Wahrheit durch sein thatsächliches Bestehen beurkundet, wie der Protestantismus, kann auch nicht mit Einem Male vom Himmel herabgefallen, oder vielmehr nach der Ansicht, die Herr Möhler vom Protestantismus haben muß, aus dem Abgrund der Hölle heraufgekommen seyn. Der Protestantismus hat so gut wie der Katholicismus Anspruch auf die der Reformation vorangehende Zeit zu machen, er ist, wie dieser eine geschichtliche Erscheinung, die nur geschichtlich begriffen werden kann, und es zeigt sich auch darin nur die Befangenheit und Beschränktheit des Herrn Möhler, die ganze in die Zeit vor der Reformation fallende kirchliche Literatur, was ihm besonderes Vergnügen zu machen scheint, als Eigenthum seiner Kirche anzusprechen, und selbst einen Dante für einen rein papistischen Schriftsteller auszugeben. Will daher Herr Möhler darauf beharren, daß nur seine sogenannte katholische Kir-

che die Eine Kirche sey, nur ihre Wahrheit die volle und ganze, die absolute, wohlan denn, so überwinde er uns Protestanten, überwinde auch nur mich Einen, widerlege auch nur diese wenigen, gegen seine Angriffe gerichteten Bogen, aber nicht, wie er bisher gewohnt war, mit einem leeren, zur Sache gar nicht gehörenden Gerede, schwachen Beweisen, nichtigen, beim ersten Hauche zerfallenden, Sophismen, nicht mit Entstellungen und Verdrehungen, falschen Beschuldigungen und allem andern, woran sich eine solche Polemik zu halten sucht, sondern mit dem Worte des Geistes und der Kraft, mit der zwingenden Macht der Wahrheit, die ihres Sieges stets gewiß ist! Thut er dieß, dann will auch ich nicht weiter mit ihm streiten, sondern zur Stunde mich ihm gefangen geben, und meinen protestantischen Glauben in seine Hände abschwören. Vermag er es aber nicht, so höre er auf, eine Kirche, gegen deren Lehren und Grundsätze er vergeblich ankämpft, als ein Erzeugniß der Lüge und des Irrthums, der tiefsten, mit keinem Namen hinlänglich zu bezeichnenden Verkehrtheit darzustellen, und komme endlich zur Einsicht, daß man mit Behauptungen und Anmaaßungen, die sich thatsächlich widerlegen, nur sich selbst lächerlich macht *). Je weiter man in

*) Es ist daher in Erwägung des oben bemerkten Verhältnisses der beiden Confessionen, dessen thatsächliches Bestehen nun einmal nicht geläugnet und ebenso wenig aufgehoben werden kann, sehr zu wünschen, daß die katholischen Schriftsteller endlich von der leidigen Gewohnheit abkommen, uns Protestanten als Häretiker, und die protestantische Lehre als Häresis zu bezeichnen, mit welchem Namen selbst die hiesige theologische Quartalschrift in der sie eröffnenden Abhandlung vom Geist und Wesen des Katholicismus 1. Heft 1819. S. 19. f. den Protestantismus begrüßt hat. „Gegen eine recipirte christliche Confession den Ausdruck Häretiker zu brauchen", sagt der erste der neuern Kirchenrechtslehrer C. F. Eichhorn in seinen Grundsätzen des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland, Bd. 2. Gött. 1833. S. 118. „eine Anmaaßung, von welcher die katholischen Schriftsteller selbst in der neuern Zeit noch nicht frei sind, ist, da der Ausdruck in der Rechtssprache wesentlich ein bürgerliches Verbrechen bezeichnet, eine Injurie". An sich zwar kann dieß den

überspannten Ansprüchen und Anmaaßungen geht, desto offener kommt dann gewöhnlich an Tag, wie es mit der ganzen Sache steht, und so voll man den Mund nimmt, kann man doch zugleich das drückende Bewußtseyn seiner Schwäche selbst nicht verbergen. Nur hieraus kann ich mir das eigene Mißtrauen erklären, das Herr Möhler vor allem, was protestantisch heißt, hegt, und auf eine sehr charakteristische Weise darin ausspricht, daß er z. B. S. 17. versichert, er sey tout en étant *Catholique* weit entfernt gewesen, einen so einfältigen Schluß zu machen, der Meinung ist S. 97., man wolle dem Katholiken immer nur die traurige Wahl lassen, entweder Dummkopf oder Heuchler zu seyn, oder S. 124., der Protestant wolle den Katholiken für nichts anders halten, als für einen erbärmlichen Wicht (wo hat man je diese Sprache eines argwöhnisch ängstlichen Mißtrauens von einem Protestanten Katholiken gegenüber gehört?); nur hieraus kann ich mir jene unnatürliche, über jedes Schicklichkeitsgefühl sich hinwegsetzende, Gereiztheit erklären, die sich bei Herrn Möhler überall ausspricht, und kein Zeichen eines ruhigen, klaren Bewußtseyns der Wahrheit seiner Sache, und eines reinen Vertrauens auf dieselbe ist; nur hieraus endlich den Gebrauch aller jener schlechten Mittel, deren er sich besonders in seiner neuesten Schrift bedient hat, und zu welchen niemand seine Zuflucht nehmen kann, der es weiß, daß es andere weit bessere giebt, es weiß, daß die Wahrheit, zumal die volle, die ganze Wahrheit nie solcher Mittel bedarf. Ich zweifle daher sehr, ob die von Herrn Möhler unternommene Vertheidigung der Sache seiner Kirche, so wie er sie führte, bei dem besser

Protestanten ziemlich gleichgültig seyn, — denn welcher reelle Unterschied könnte darin gefunden werden, daß sie zwar nicht Häretiker, aber doch streitende Brüder, wie Herr Möhler vorzieht, genannt werden, daß ihre Lehre zwar nicht geradezu zur Häresis gestempelt, aber doch im Gegensatz gegen die volle Wahrheit der Einen Kirche als eine schlechthin verkehrte und verwerfliche dargestellt wird? — doch ist es immerhin gut und wünschenswerth, wenn im gesellschaftlichen Leben und Verkehr, soweit wenigstens, die Sitte des äussern Anstands beobachtet wird.

gesinnten und denkenderen Theile seiner Glaubensgenossen grossen Beifall finden kann, da sich wohl kein Unbefangener verbergen kann, wie es mit dem Katholicismus stehen müßte, wenn es ihm wirklich sosehr, wie es hier der Fall ist, an Haltung und Würde fehlen sollte, um gegen den Protestantismus aufzutreten, und seine Ansprüche gegen ihn zu behaupten.

Ich habe mich hiemit über alle Hauptpunkte, die die Sache selbst betreffen, erklärt, und zwar ausführlicher, als ich anfangs selbst im Sinne hatte, und einem solchen Gegner gegenüber schuldig zu seyn glauben konnte. Aber wie vieles hätte ich noch mit Herrn Möhler abzumachen, wenn ich nun auch noch über so manche andere minder bedeutende Puncte, über welche er theils gar keine Antwort gegeben hat, theils nur eine solche, die noch schlimmer ist, als völliges Stillschweigen, mit ihm einlassen wollte? Ich will darauf nicht weiter eingehen, so reich auch die Nachlese ausfallen möchte, die ich hier noch mit so manchen Zügen der Polemik meines Gegners halten könnte, die zum Theil um so bezeichnender sind, je mehr sie nur außerhalb des eigentlichen Kampfschauplatzes zum Vorschein kommen. Was kann z. B. bezeichnender seyn, als die Beschwerde, die Herr Möhler S. 353. in einer eigenen Anmerkung darüber, daß ich in meiner Schrift S. 241. in einer Anmerkung unter anderm von ihm gesagt habe: „gewiß kein Beweis von einer großartigen Polemik" gegen mich erhebt, ohne daß er es wagt, zugleich anzugeben, worauf sich die von mir gemachte Bemerkung bezieht? Setzt denn Herr Möhler bei allen seinen Lesern als ein sich von selbst verstehendes Axiom voraus, daß seine Polemik überall nur eine großartige seyn könne? Ich kann auch diese Stelle nur der eigenen Aufmerksamkeit der Leser empfehlen, damit jeder durch die Vergleichung meiner Schrift a. a. O. sich selbst überzeuge, welchen guten Grund Herr Möhler hatte, die Sache selbst mit Stillschweigen zu übergehen. Doch, wie gesagt, auf solche Nebendinge will ich mich nicht weiter einlassen, zwei Punkte aber, auf die ich größeres Gewicht legen muß, kann ich auch hier nicht ganz unberührt lassen. Der

eine dieser beiden Puncte ist: Warum hat sich Herr Möhler auch in seiner neuen Schrift über die Lehre vom Papste und ihre Bedeutung für das Glaubenssystem seiner Kirche nicht näher erklärt? Ich habe ihm dieß schon in meiner frühern Schrift S. 364. sehr nachdrücklich zum Vorwurf gemacht. Auf alles dieß, worauf er als ein offener und redlicher Vertheidiger seiner Kirche, wie man mit Recht erwarten sollte, hätte Rücksicht nehmen sollen, hat er keine Sylbe erwiedert, und recht absichtlich jedes Eingehen in diese Frage durch die Erklärung abgelehnt, mit welcher er sein Capitel über die Lehre von der Kirche S. 498. schließt: „In weitere Baur'sche Einzelnheiten über Tradition u. s. w." (unter diese weitere Baur'sche Einzelnheiten gehört, wie die Vergleichung meiner Schrift zeigt, vor allem die Lehre vom Papst) „habe ich nicht Lust, einzugehen, da entweder überall nur längst Bekanntes und längst Gewürdigtes wiederkehrt, oder, was gesagt wird, in sich selbst ohne Bedeutung ist". Warum hat denn Herr Möhler so wenig Lust, in die den Papst betreffende Einzelnheit einzugehen? Es müßte doch für jeden seiner Leser vom größten Interesse seyn, über diesen keineswegs längst bekannten und längst gewürdigten, und noch weniger bedeutungslosen Gegenstand seine Ansicht zu vernehmen, da er schon in der Symbolik (3. A. S. 357.) von Päpsten gesprochen hat, die die Hölle verschlungen habe, und nun aufs neue (S. 406.) von Päpsten spricht, die im Punkte des Ablasses offenbar zu ihrer Schande gehandelt haben. Ist im Lehrgebäude der katholischen Kirche, wie Herr Möhler S. 65. rühmt, alles so gleich vortrefflich, daß man, wo alles gleich vortrefflich ist, nicht einmal von einem besonders hervorstrahlenden Punkte sprechen darf, so gehört doch gewiß auch die Lehre vom Papste unter die mit den übrigen in gleichem Glanze strahlenden Punkte des Systems, und wenn nun der Papst wirklich ist, was er nach der Lehre der katholischen Kirche seyn soll, und was die Päpste selbst oft genug als einen zur Seligkeit nothwendigen Glaubensartikel anzuerkennen befohlen haben, wie kann es Päpste geben, Stellvertreter Gottes und Christi, die die Hölle verschlungen

hat? Wie stimmt Christus mit Belial? Löse Herr Möhler mir nur dieses Eine Räthsel, wenn er kann. Dadurch aber, daß er mit Stillschweigen darüber hinweggeht, ist es nicht gelöst, und eben deßwegen auch das System seiner Kirche, in welchem alles gleich vortrefflich seyn soll, nicht gerechtfertigt. Will er sich aber auch hier vielleicht mit der bequemen Ausflucht helfen, „es biete sich uns hier nirgends ein Dogma dar," so sehe er wohl zu, wie er dieß nicht nur vor der römischen Curie, sondern auch vor allen denjenigen seiner Glaubensgenossen, welchen als guten Katholiken nicht gleichgültig seyn kann, ob der Papst die ihm im Lehrgebäude der Kirche zukommende Stelle einnimmt, verantworten mag. Der zweite Punkt, welchen ich hier noch hervorheben will, betrifft nicht sowohl Herrn Möhler, den Katholiken, als vielmehr Herrn Möhler, den Historiker. Ich habe Herrn Möhler in meiner Schrift S. 311. genau durch bestimmte historische Zeugnisse nachgewiesen, daß die Angabe, die er schon damals dreimal in's Publikum gebracht hat, und seitdem auch zum viertenmal in der dritten Ausgabe der Symbolik, Melanchthon sey, um sich nicht durch Studien den Sinn für die reine Auffassung des göttlichen Worts zu trüben, bei einem Bäcker in die Lehre gegangen, ein abgeschmacktes Mährchen sey, eine boshafte, zwei verächtlichen Apostaten von der protestantischen Kirche nachgesprochene, Verläumdung. Ich muß gestehen, ich war begierig, wie Herr Möhler sich aus dem bösen Handel ziehen würde. Was erwiedert er nun auf die von mir beigebrachten Beweise? Kurz und gut: „So etwas, wofür alle inneren Gründe sprechen, läßt sich nicht leicht für eine Erdichtung ausgeben S. 521." Und was sind diese inneren Gründe? Er erinnert an den innern Zusammenhang eines solchen Benehmens mit dem lutherischen Lehrsatze von der Erbsünde, so wie daran, daß Luther die Vernunft die Hure des Satans, den Aristoteles Narristoteles genannt, und selbst Melanchthon das einseitigste Urtheil über Platon und dessen großen Schüler in seinen theologischen Oertern niedergelegt habe. Dabei wird auch noch dieß angedeutet, die lutherischen

Schriftsteller, auf die ich mich als Zeugen gegen jene Angabe berufen habe, seyen später als der Augenzeuge Staphylus (aus dem sehr natürlichen Grunde, weil einer Verläumdung nicht bälder widersprochen werden kann, als nachdem sie vorgebracht ist; wenn also hier das frühere Zeugniß dem spätern vorgezogen werden müßte, so müßte jede Verläumdung schon deßwegen unwiderleglich seyn, weil sie vor der Widerlegung die Priorität der Zeit voraus hat) *). Um mich aber auf's vollständigste zu widerlegen, sieht Herr Möhler S. 520. mich selbst bis zu jenem Rande des Abgrundes fortgerissen, „an dem Melanchthon und Karlstadt stunden, als sie während des Aufenthaltes Luthers auf der Wartburg alle menschliche Wissenschaft in einen solchen Gegensatz zum göttlichen Glauben brachten, daß sie meinten, beide schliessen sich gegenseitig aus, und bei den Handwerkern von Wittenberg in die Lehre gingen, um sich alles Menschlichen zu entledigen, und das Geistliche rein in sich und aus sich selbst aufzunehmen." Gewiß sind meine Leser mit mir höchst überrascht über die Ge-

*) Ueber die Glaubwürdigkeit des einen der beiden Gewährsmänner, auf deren Auctorität Herr Möhler seine Angabe stützt, und zwar gerade desjenigen, der jene Verläumdung zuerst in einer Schrift in's Publicum brachte, des Karthäuser-Mönchs Laurentius Surius, hat der ehrliche Caspar Peucer, welcher ihn als Zeitgenosse um so genauer kannte, in der Epistola dedicatoria, mit welcher er seine Bearbeitung des fünften Buchs von Cario's Chronik begleitete, folgendes Urtheil gefällt: Adjecit nuper ad Naucleri Chronologiam Paralipomena monachus quidam Coloniensis, qui Surrianum se nominat (daß es derselbe Laur. Surius ist, leidet keinen Zweifel, man vrgl. z. B. Melch. Adami's Vitae Germ. philos. Frankf. 1663. S. 28.), scurram se vocaverit rectius, nam utrum rem seriam agat, an scurretur, non satis apparet: tam impudenter res manifeste veras calumniatur ac depravat. Sed a monacho, quid exspectemus aliud? — Quare laetetur et pinguescat ille maledicentia sua, cujus quem habuerit magistrum in suo latibulo, res ipsa indicat, et laetetur eo usque donec in eas redigatur angustias, quas immutabilis justitiae divinae ordo blasphemis hostibus filii Dei decernit.

fahr, in welcher ich mich befinde, und begierig zu erfahren, wie es sich damit verhält. An diesem gefährlichen Abgrunde stehe ich deßwegen, weil ich die Scholastiker auch dadurch charakterisirt habe, daß ich von ihnen sagte, sie seyen geneigt gewesen, das Princip der Wahrheit auch ausserhalb des christlichen Gebiets zu suchen. Die Scholastiker haben doch, bemerkt dagegen Herr Möhler, von des Aristoteles Schriften einen blos formellen Gebrauch gemacht, sich seiner Logik, Dialektik u. s. w. bedient, die Logik und Dialektik eines Heiden müsse eben so gut seyn als die eines Christen. Herr Möhler muß demnach aus jener von mir gemachten Bemerkung geschlossen haben — einen andern Zusammenhang kann ich wenigstens aus seinen durch Klarheit der Gedanken nicht gerade ausgezeichneten Worten nicht herausfinden; — ich wolle die ganze Logik und Dialektik, sofern sie aristotelisch, somit heidnisch sey, als unvernünftig über den Haufen werfen. Vielleicht nimmt sich nun Herr Möhler nach dieser Einleitung der Sache, seinen Geistesverwandten Staphylus auch darin zum Muster, daß er in der nächsten Ausgabe der Symbolik dem Publicum berichtet, ich habe wirklich gleich Melanchthon und Karlstadt alle meine Studien aufgegeben, und mich zu einem Tübinger Handwerker in die Lehre begeben. Doch die Sache ist ernsthaft genug. Wohin müßte es mit der historischen Wahrheit kommen, wenn man alles, was einem Herrn Möhler in Sachen, die Protestanten betreffen, aus innern Gründen wahrscheinlich ist, für historisch wahr halten wollte? Kann man ein frecheres und schamloseres Spiel mit der historischen Wahrheit vor dem Publicum treiben, als sich Herr Möhler durch die abermalige Verbreitung einer offenbaren Verläumdung und den Versuch, sie nach beßten Kräften glaublich zu machen, in dieser Sache erlaubt hat, und zwar nur in der Absicht (denn welche andere könnte er haben?), um Männern, welchen nicht blos jeder Protestant, sondern auch jeder gebildete Katholik seine Achtung nicht versagen kann, einen vermeintlichen Schandfleck anzuhängen. Hieraus ist zugleich zu ermessen, wie ernst es Herrn Möhler

mit der Versicherung seyn mochte, mit welcher er S. 5. seine Beantwortung meiner Schrift beginnt, wenn er sagt, im Falle ich als sein Gegner einen Sieg über ihn davon trage, so besiege er sich selbst, indem er seine Fehlgriffe eingestehe, und somit seyen wir beide Sieger. „Ich ließe mir's," sagt Herr Möhler, „auch in diesem Falle nicht leicht nehmen, daß immerhin die größeren Vortheile auf meiner Seite wären, denn, was ist wohl mehr werth, als gegen den Irrthum die Wahrheit eintauschen?" Diese Liebe zur Wahrheit, diese Kraft der Selbstbeherrschung kennen wir nun zur Genüge! Und nach solchen Proben mag nun auch jeder sich selbst sagen, wie er es zu nehmen hat, wenn er denselben Herrn Möhler, durch dessen Hand kein Dogma des protestantischen Lehrbegriffs gehen kann, ohne bis zur Unkenntlichkeit entstellt und verunstaltet und zur Caricatur verzerrt zu werden, sich auch wieder die Miene geben sieht, wie wenn es ihm selbst um nichts mehr zu thun wäre, als nur darum, durch seine Darstellung des Protestantismus, selbst uns Protestanten gegenüber, das Heiligthum der Geschichte zu wahren, weil er keinem Menschen das Recht zugestehen könne, die protestantische Lehre zu verunstalten, weil sie dadurch, daß sie in die Geschichte eingetreten, ein Gesammtgut der Menschheit und nicht irgend einer Parthei sey, und jeder Versuch, sie zu entstellen, ihm daher auch nur für eine Entweihung der Geschichte, eines der Heiligthümer unseres Geschlechts, gelte; da der ganze Schatz so theuer erkaufter Erfahrungen nur ein werthloses Ding wäre, wenn er unsern Augen durch einen Schleier verborgen wäre (S. 18. f.). Was ist dieß bey einem solchen Verfahren mit der Wahrheit der Geschichte anders, als ein wahrhaft ironischer Hohn, oder die dreiste Anmassung, daß zwar kein anderer, aber um so mehr er selbst das Recht habe, alles, was protestantisch heißt, zu verunstalten?

In der That, bedenke ich alles dieß, den ganzen Geist einer Polemik, die sich kein anderes Ziel gesezt zu haben scheint, als das Eine, alles, was dem Protestanten im Hinblick auf seine große Vorzeit theuer und ehrwürdig ist, mit

unreinen Händen anzutasten, und dem öffentlichen Hohn der Unkundigen und Ungebildeten preiszugeben, so wäre hier der Ort, wo ich der Aufforderung meines Innern kaum widerstehen könnte, mich für meinen Collegen zu schämen, hätte er mir nur nicht schon in der Vorrede zu seiner Streitschrift alle Collegialität aufgekündigt: so muß ich nun dieses theilnehmende Schamgefühl allen denen überlassen, die sich eines glücklichern collegialischen Verhältnisses zu Herrn Möhler erfreuen, oder eines solchen sich ferner erfreuen zu können glauben!

Die bisherige Vertheidigung meiner Sache gegen Herrn Möhler bezog sich im Ganzen durchaus auf den protestantischen Lehrbegriff, wie dieser in den Bekenntnißschriften unserer Kirche enthalten ist. Als Gegner Herrn Möhler's hatte ich in meiner frühern Schrift, wie in der gegenwärtigen, die Aufgabe, nachzuweisen, daß er nicht so sinn- und verstandlos sey, wie ihn Herr Möhler darzustellen sucht, daß es ihm nicht an einem befriedigenden wissenschaftlichen Zusammenhang fehle, daß er dem sittlich-religiösen und christlichen Interesse vollkommen entspreche, und in jeder Beziehung dem katholischen Lehrbegriff vorzuziehen sey. Ich habe jedoch meine Vertheidigung des protestantischen Lehrbegriffs nicht blos auf den Buchstaben unserer Symbole beschränkt, sondern nach den Grundsätzen einer Kirche, die sich durch die Auctorität des bloßen Buchstabens so wenig als durch Menschen-Auctorität gebunden glauben kann, und sich von dem katholischen Grundsatze der Stabilität längst losgesagt hat, überall meinen Blick auch über die Symbole hinaus gerichtet, und die protestantische Theologie als eine in steter Entwicklung und Fortbildung begriffene Wissenschaft betrachtet, und daher diejenigen Ansichten und Ueberzeugungen, zu welchen ich mich als ein Theologe des neunzehnten Jahrhunderts bekenne, und offen zu bekennen nicht scheue, so ausgesprochen, daß ich zwar überall auf den Zusammenhang mit unserm symbolischen Lehrbegriff, und die in diesem selbst gegebenen Anknüpfungspunkte hinwies, keineswegs aber, wie mein Gegner mir zwar Schuld

gegeben, aber nirgends bewiesen hat, mir erlaubte, neuere theologische Ansichten den Reformatoren und Verfassern unserer Symbole unterzuschieben, oder, wie Herr Möhler selbst S. 8. sich ausdrückt, neumodische Ansichten auf Luther, Melanchthon und die Verfasser der Concordienformel auf eine durchaus ungeschichtliche Weise überzutragen, und ihre Aussprüche nicht aus ihnen selbst, sondern einer ihnen durchaus fremden, ja ihrem ganzen System in der tiefsten Grundlage entgegengesezten Weisheit zu erklären. Dadurch hat nun Herr Möhler Veranlassung erhalten, seine Angriffe auch auf die sogenannte neuprotestantische Theologie zu richten, die ihm von der altprotestantischen durch eine große unübersteigliche Kluft geschieden zu seyn scheint, und in welcher er überhaupt nur ein sehr schlimmes Zeichen der Zeit, und des traurigsten Verfalls der protestantischen Kirche sehen zu können glaubt. Auch ich habe daher darauf noch Rücksicht zu nehmen, freue mich aber, diese Sache mit wenigen Worten abthun zu können, da die darauf sich beziehenden Partien der Möhler'schen Schrift, besonders S. 121—163. Cap. I. Art. III. mit der Ueberschrift: „Herrn Baur's eigene auf die Reformatoren übertragene Ansicht von der Urgerechtigkeit, dem Ursprung des Bösen und der Erbsünde", und der Schluß S. 499—528., nach meinem Dafürhalten, unter die allerschwächsten gehören, wenn anders in einer Schrift, in welcher „alles gleich vortrefflich ist," unter den strahlenden Punkten derselben ein solcher Unterschied gemacht werden kann.

Es ist hauptsächlich mein Widerspruch gegen den gewöhnlichen Begriff der Freiheit, als des liberum arbitrium, und die dadurch bedingte Ansicht des Bösen, woran Herr Möhler großen Anstoß genommen hat. Ich habe mich über die Gründe meiner Ansicht, die so alt als der Protestantismus ist, und auch von Schleiermacher auf dieselben Principien, wie von Luther und Calvin gestützt worden ist, in meiner Schrift hinlänglich erklärt, und finde daher nicht nöthig, das früher Gesagte zu wiederhohlen. Die Sache ist jedoch ganz einfach diese: Wenn der protestantische Lehrbegriff auf der einen Seite

den Menschen für sich jede Kraft zum Guten abspricht, auf der andern alles wahrhaft Gute von der göttlichen Thätigkeit ableitet, so liegen hierin die nothwendigen Prämissen einer Ansicht, die mit dem gewöhnlichen Freiheitsbegriff auf keine Weise sich vereinigen läßt. Ist aber der Mensch nicht frei im gewöhnlichen Sinne, ist somit auch das Gute nicht seine eigene That, sondern nur Wirkung der Gnade, so kann auch das Böse nicht seine That seyn, da als Willensthat im eigentlichen Sinne nur das betrachtet werden kann, was aus der Freiheit, als dem Vermögen der Wahl des Guten und Bösen, hervorgeht. Nun hat aber der Mensch dieses Vermögen nicht, also kann auch das Böse nicht seine That im eigentlichen Sinne seyn. Da nun aber gleichwohl das Daseyn des Bösen nicht geläugnet werden kann, so bleibt nur die Alternative übrig: entweder ist Gott Urheber nicht blos des Guten, sondern auch des Bösen, was dem Begriffe Gottes unmittelbar widerspricht, oder das Böse ist nicht auf dieselbe Causalität zurückzuführen, wie das Gute, d. h. das Böse ist nicht ebenso etwas Positives, wie das Böse, es ist vielmehr nur die Negation des Guten. Es ist hier meine Aufgabe nicht, die Durchführbarkeit dieser Ansicht zu verfolgen, sondern nur darauf aufmerksam zu machen, daß sie Prämissen zu ihrer Voraussetzung hat, die ihre Wahrheit in sich selbst haben, denn wer wollte läugnen, daß Gott die absolute Causalität ist? Ist aber Gott die absolut wirkende Causalität, und kann ebenso wenig geläugnet werden, daß alles, was Gott wirkt, nur das Gute seyn kann, so ist eben damit auch der negative Begriff des Bösen gegeben. Glaubt man nun, auf diesem Wege auf Schwierigkeiten zu stoßen, über welche man nicht so leicht hinwegkommen kann, so ist es höchst einseitig, die einer speculativen Frage dieser Art eigenen Schwierigkeiten immer nur auf der einen Seite zu suchen, und dagegen die auf der andern, den gewöhnlichen Freiheitsbegriff voraussetzenden, Seite liegenden nicht minder großen, nach meiner Ansicht noch größern, zu deren Lösung Herr Möhler auch nicht das Geringste gethan hat, völlig zu übersehen. Es

kommt daher ganz darauf an, die hier vorliegende Frage als eine speculative, über das gewöhnliche empirische Bewußtseyn hinausgehende, aufzufassen und zu behandeln. Was weiß nun Herr Möhler über eine solche Frage zu sagen? Er meint S. 127., die von mir vertheidigte Ansicht vom Bösen sey schon dadurch widerlegt, daß das Böse, wie nicht wohl geläugnet werden zu können scheine, nicht blos im A. T. (über das er mit mir gar nicht streiten will), sondern auch im N. T. verboten und mit Strafen bedroht werde. Sey das Böse durch die Endlichkeit bedingt, durch die Schöpfung selbst, so heiße dasselbe von Seiten Gottes verbieten, nichts anders als — einen beständigen Protest gegen seine Schöpfung einlegen, sich unablässig bemühen, sie zu vernichten. Denn, wenn das Geschöpf nur dadurch bestehe, daß es eine Schranke habe, und mit dieser Schranke gegeben sey, so enthalte das Verbot des Bösen einen ewigen Versuch, die Bedingung der Schöpfung aufzuheben. Hier hat Herr Möhler nur das Eine übersehen, daß sich alles dieß auch bei der gewöhnlichen Ansicht von der Freiheit sagen läßt. Da die Freiheit als Wahlvermögen nur bei endlichen Wesen und nur in der Welt gedacht werden kann, denn nur in Gott ist die Freiheit kein liberum arbitrium, sondern zugleich Nothwendigkeit, eine Freiheit aber, die als Wahlvermögen nie das Böse wählt, gar nicht denkbar ist, und keine Freiheit mehr wäre, so heißt entweder auch bei dieser Ansicht von der Freiheit das Böse verbieten nichts anders, als die Bedingung der Schöpfung aufheben, und Protest gegen das Daseyn der Welt einlegen, oder das Verbot des Bösen hat auch bei jener andern Ansicht nicht gerade eine solche Consequenz zur Folge. „Die Bitte um Sündenvergebung", sagt Herr Möhler weiter, „die wir einzulegen auch im N. T. angehalten werden, ist eine Bitte um Verzeihung, daß wir auf der Welt sind, und das Versprechen nicht mehr zu sündigen, die Versicherung, daß wir unser möglichstes thun wollen, — künftig nicht mehr auf die Welt zu kommen. Jeder Schmerz über die Sünde, zu welchem uns das Wort Gottes auffordert, ist ein Fluch über un=

ser Daseyn. Ist das ein evangelischer Schmerz?" Auch hier muß ich dieselbe Bemerkung wiederhohlen; wird einmal die Sache in diesem Extrem aufgefaßt, so wäre auch bei der gewöhnlichen Ansicht von der Freiheit der Sünde am einfachsten dadurch vorgebeugt, wenn wir überhaupt gar nicht wären. Oder kann sich Herr Möhler den Menschen als ein endliches freies Wesen denken, ohne daß das Böse in ihm auch zur Realität kommt, und das Böse schon insofern durch seine Endlichkeit bedingt ist, sofern die Freiheit als Vermögen, auch das Böse zu wählen, nur ausser Gott gedacht werden kann? — „Das Bestreben nicht mehr zu sündigen, zu welchem uns unser Daseyn anhält", heißt es weiter in demselben Zusammenhang, „ist die Anstrengung, unsere Vernichtung so viel als möglich zu beschleunigen. Denn, ist das endliche Daseyn als solches nothwendig mit dem Bösen behaftet, so ist die Befreiung von der Sünde, der Himmel, den uns das Evangelium verheißt, die Aufhebung unserer persönlichen Existenz, die Auflösung in's Unendliche, in's allgemeine Chaos der Dinge, aus dem wir hervorgegangen sind." Wie nichtssagend ist auch dieses Argument! Ist Befreiung von der Sünde Aufhebung der Schranken der Endlichkeit, so ist klar, daß nur eine unendliche Reihe von Gradationen auf den Punkt hinaufführen kann, auf welchem die Sünde nur noch als verschwindendes minimum ist. Soll nun auch dieses minimum vollends hinweggedacht werden, so müßte das davon vollkommen freie Wesen, wenn auch nicht ins allgemeine Chaos der Dinge sich auflösen, wovon ich wenigstens nicht gesprochen habe, sondern mit Gott selbst Eins seyn, weil nur Gott der absolut Sündlose ist. Soll es aber ausser Gott von ihm verschiedene Wesen geben, so muß in ihnen, sofern sie nicht absolut sind, wie Gott, ebendeßwegen auch schon ein minimum des Bösen vorausgesezt werden. Denn was ist die Freiheit anders, sofern sie nicht, wie in Gott, mit der Nothwendigkeit Eins ist, anders als die Möglichkeit des Bösen, somit auch das Böse als minimum? Durch alle diese Einwendungen sagt demnach Herr Möhler nichts, als nur dieß: die von mir vertheidigte An-

sicht führe am Ende zu dem Satz: wenn das Böse nicht seyn soll, so müsse auch keine Welt seyn. Dieß ist jedoch, da das Böse in jedem Falle nur in der Welt seyn kann, so wahr, daß es ganz auf dieselbe Weise auch von Herrn Möhler's eigener Ansicht gilt; somit hat er rein Nichts gesagt, was von irgend einer Bedeutung wäre. Ebenso scharfsinnig ist folgender Schluß: „Das Evangelium verheißt jenseits den Gerechten Reinheit von allem Bösen. Ist die Verheissung gegründet, und Herrn Baur's Lehre auch richtig, so ist das jetzige Leben das beschränkte Seyn, der Himmel — das Nichtseyn; denn so lange ein Geschöpf als solches existirt, muß es sündigen, unsere Sündlosigkeit im Himmel kann also eben nur das Nichtseyn bedeuten." Auf dieselbe Weise kann Herr Möhler beweisen, daß Gott nicht ist. Denn das Seyn Gottes ist kein beschränktes Seyn, ein nicht beschränktes Seyn aber ist das Nichtseyn. Was Herr Möhler hier übersehen hat, ist nur das Unbedeutende, daß dem beschränkten Seyn nicht blos das Nichtseyn, sondern auch das absolute Seyn entgegensteht. Was aber die Behauptung selbst betrifft, daß die negative Ansicht des Bösen auf die nicht biblische, und darum auch nicht orthodox protestantische Vorstellung führe, daß der Mensch gar nicht ohne Sünde gedacht werden könne, so ist leicht zu sehen, daß das ganze Gewicht dieses Einwurfs nur an dem Wortlaut Sünde hängt. Will man alles, was schlechthin den Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen ausmacht, Sünde nennen, so ist allerdings ganz richtig, daß die Sünde so wenig aufhört, als der Unterschied zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen aufhören kann, nur muß man zugleich so billig seyn, anzuerkennen, daß damit nichts anders gesagt ist, als was in keinem Falle geläugnet werden kann, daß, so lange der Mensch Mensch ist, auch die Schranke nie hinweggedacht werden kann, die ihn als Geschöpf von dem Schöpfer, dem absoluten Gott, trennt. In diesem Sinne kann der höchste der geschaffenen Geister ebensowenig ohne ein minimum der Sünde gedacht werden, als der verworfenste der gefallenen Geister ohne ein mini-

mum des Guten, weil ja eben schon dieß, daß er Geist ist, als Realität auch etwas Gutes ist, weßwegen ja was Herrn Möhler am beßten über den Begriff des Bösen als des Endlichen hätte belehren können, das Böse immer nur am Guten seyn kann, oder nach dem schon von Augustin trefflich entwickelten Begriff immer nur die corruptio boni ist. Scheinbarer möchte lauten, was Herr Möhler S. 130. einwendet, daß Christus nicht ohne Böses und ohne Sünde seyn konnte, wenn dasselbe im Begriff des Menschen als eines endlichen Wesens liegt. Aber auch darauf dient die einfache Bemerkung zur Antwort: wenn es schwierig zu seyn scheint, das Endliche in Christus als verschwindendes minimum zu denken, so findet dieselbe Schwierigkeit bei der andern Ansicht statt, da auch diese ein minimum des Bösen in Christus setzen muß, sofern die Freiheit als Vermögen, auch das Böse zu wählen, auch schon die Möglichkeit, die Potenz des Bösen in sich schließt. Wenn endlich Herr Möhler sich auch noch darauf beruft S. 130., daß alle Reformatoren mit ihren Schülern in Uebereinstimmung mit der heil. Schrift die Existenz von Engeln, von endlichen, aber gleichwohl nicht gefallenen reinen Geistern höherer Ordnung gelehrt haben, daß sich aber die Bibel und die Reformatoren dazu nicht hätten verstehen können, wenn ihnen zufolge der Fall mit der Schöpfung endlicher Geister und der Begriff des Bösen mit dem der Endlichkeit zusammengefallen wäre, so habe ich darauf in dem zuvor Bemerkten bereits die nöthige Antwort gegeben. Mit solchen Gründen nun, wie die hier beurtheilten sind, ist die von Herrn Möhler bestrittene Ansicht als eine „nichtswürdige" abgethan, und es bedarf, um ihr vollends den Todesstoß zu versetzen, nur noch der Erinnerung an das jüngste Gericht, und die Mark und Gebein erschütternden Worte: Gehet hin ihr Verfluchten u. s. w. „Welcher nachdenkende Mann", sagt Herr Möhler, „wird es für möglich halten, daß eine Ansicht, welche das Böse für die bloße und zugleich nothwendige Grenze des Daseyns erklärt, Bilder und Worte dieser Art erzeu-

gen konnte? Nur der schwächlichen Zeit, der wir anzugehören so unglückselig sind, deren Sprecher nie den Schmerz der Sünde empfunden haben können, war es vorbehalten, eine solche, die äusserste Unkräftigkeit gottseligen Lebens beurkundende Theorie hervorzubringen!" Das Schönste an der Sache aber ist, daß Herr Möhler mitten in dieser so ernstlich gemeinten Polemik, ohne es zu merken, selbst wieder in die von ihm bestrittene Ansicht hineingeräth. „Eigentlich gesprochen," hören wir Herrn Möhler S. 139. mit klaren Worten sagen, „ist das Böse kein Princip, sondern in sich nichts", es ist S. 141. „dem Begriff von Substanz gegenüber ein Nichts, eine Negation". Ja sogar zu der Behauptung bekennt sich Herr Möhler S. 145.: Gott wisse die Bösen, obgleich er nichts Böses weiß. Ist das Böse seinem eigentlichen Begriff nach kein Princip, also nichts Positives, sondern in sich nichts, so ist dieß eben die negative Ansicht des Bösen, die Herr Möhler bestreitet, und er kann somit selbst in jeder Sünde für das eigentlich Böse in ihr nur das halten, was an ihr als Negation erscheint. Eben deßwegen ist aber das Böse auch das Endliche, weil das Endliche selbst das Negative ist, die Negation des Unendlichen, und alle Erscheinungen des Endlichen nichts anders sind, als ein relatives Nichts, eine Negativität, die nach dem stets wechselnden Unterschied des plus und minus der Realität in den verschiedensten Formen erscheint.

Ich habe zwar durch meine bisherige mehrfache Beschäftigung mit Herrn Möhlers Schriften noch keine sehr hohe Vorstellung von dem dialektischen Scharfsinn und dem speculativen Talent meines Gegners gewinnen können, aber eine so gehaltlose, oberflächliche, wahrhaft triviale Behandlung einer so wichtigen speculativen Frage, wie die vorliegende ist, eine solche Unfähigkeit, die wesentlichen Momente derselben hervorzuheben, und in sie einzugehen, und sich in den ganzen Standpunkt, welchen die bestrittene Ansicht fordert, hineinzudenken, konnte ich kaum erwarten. Um so weniger glaube ich nach solchen Belegen bei dem übrigen ebenso bedeutungs-

losen Inhalt dieses Theils seiner Schrift verweilen zu müssen. Denn was will es heissen, wenn er S. 157. von der Voraussetzung aus, Calvin müsse sich bey seiner unverdaulichen Lehre von Gott als Urheber des Bösen in die größten Widersprüche mit sich selbst verwickelt haben, über meinen Versuch, seine Theorie in ihrem innern Zusammenhang aufzufassen, das Urtheil fällt, ich habe nicht nur die Aufgabe des Historikers verkannt, sondern allen Gesetzen der historischen Auslegung Hohn gesprochen, und nicht selten geradezu Lächerliches hervorgebracht? Was will es heißen, wenn er S. 158. f., wo er, wie er ausdrücklich sagt, meine Ansicht von meinem eigenen Standpunkt aus würdigen will, mir immer wieder entgegenhält, ich könne das Böse nicht als einen positiven Widerstreit mit Gott erklären, da doch von meinem Standpunkt aus die Aufgabe die gerade umgekehrte ist, das Böse nicht positiv, sondern negativ aufzufassen? Was will es endlich heissen, wenn er zulezt noch S. 161. in demjenigen, was ich am Schlusse meiner Untersuchung zur Vergleichung der beiden Theorien über die Schwierigkeit bemerkte, die Speculation mit den unmittelbaren Aussprüchen des sittlichen Bewußtseyns in vollkommenen Einklang zu bringen, nur eine Ueberraschung von seiner Seite und ein inconsequentes Zugeständniß von meiner Seite finden will? *)

*) Nur im Vorbeigehen will ich hier den derselben Lehre von der Sünde geltenden Ausfall erwähnen, welchen Herr Möhler S. 57. f. sich gegen mich erlaubt hat. Er macht es mir zum großen Vorwurf, daß ich den Zustand der Erbsünde, welchen doch die Concordienformel überall als einen unnatürlichen schildere, einen an sich natürlichen genannt habe (wie sich von selbst versteht, wegen des Gegensatzes der Gnade zur Natur). Nun fährt Herr Möhler von mir redend also weiter fort: „Welche Widersprüche läßt er aber hierauf die armen symbolischen Bücher seiner Kirche sagen! Von dem an sich natürlichen Zustand läßt er sie nämlich gleich darauf lehren, daß er ein sündhafter sey, als wäre das an sich Natürliche sündhaft, und als hätten nicht vielmehr die oft genannten Schriften das an sich Natürliche ohne Sünde, als durch und durch gerecht und heilig und selig dargestellt. Aber noch mehr den an

Kein anderes als das zuvor ausgesprochene Urtheil kann ich auch über die Behandlung fällen, welche die von mir auf

sich natürlichen Zustand nennt Herr Baur ferner den nicht ursprünglichen und durch eigene Schuld erst entstandenen, und um dieser Verwirrung die Krone noch aufzusetzen, wird der an sich natürliche Zustand als eine dem Menschen selbst zuzurechnende Veränderung seiner Natur dargestellt! Wenn es Herrn Baur Vergnügen macht, dergleichen Dinge, oder vielmehr Undinge, von welchen aller Sinn so fern liegt, als der Himmel von der Hölle, in sein System aufzunehmen, nun in Gottes Namen; wo ist aber auch nur ein Geringstes von Beweis, daß die symbolischen Bücher seiner Confession dieselben enthalten? Doch ich habe mich geirrt, wenn ich sagte, der Verwirrung sey die Krone bereits aufgesetzt, denn es kommt noch Verwirrteres. Es wird nämlich gesagt: mit dem Begriff der Natur muß der Begriff der Sünde verbunden werden! Dieß ist ja der leibhafte Manichäismus; Herr Baur findet denselben also in den Bekenntnißschriften seiner Kirche, und nahm es mir so übel, daß auch ich ihn in denselben gefunden hätte! Zum Begriff der Natur gehört der Begriff der Sünde! Was heißt dieß? Zum Begriff der Wahrheit gehört die Lüge! Zum Begriff der Tugend gehört das Laster! Zum Begriff Gottes der Begriff des Teufels! Nun noch weiter kann es doch nicht mehr getrieben werden, wenn man platterdings Lust hat, Nichts zu sagen, und so steht mir denn auch auf kurze Zeit wenigstens die Erlösung aus diesen Regionen bevor, in welchen der lebendige Widerspruch sich häuslich niedergelassen hat. — Ich wünsche übrigens den Lutheranern Glück, daß sich kein Wort von allem diesem Gerede in ihren Bekenntnißschriften vorfindet, denn obgleich sich Irrthümliches genug in dieselben eingeschlichen hat, soweit von der Wahrheit haben sie sich doch nicht entfernt, als Herr Baur ihnen zumuthet". Ich kann mich auch hier begnügen, bei dieser sich selbst charakterisirenden Polemik den bloßen Referenten zu machen, und in Ansehung der Sache auf meine Schrift zu verweisen. Nur zum Ueberfluß will ich dem übermüthigen, über stete Prinzip- und Haltungslosigkeit, und nun vollends über den bei mir häuslich gewordenen Widerspruch laute Klage führenden Gegner, in Betreff der Krone der Verwirrung, das Capitel der Logik von den Urtheilen zu Gemüthe führen, aus welchem er wissen könnte, daß zwei Begriffe, die als Subjekt und Prädikat mit einander verbunden werden, nicht gerade im Verhältniß der Identität zu einander stehen.

die Beurtheilung und Bestimmung des Verhältnisses des Katholicismus und Protestantismus angewandte Ansicht, daß die Erscheinung Christi in der Menschheit nicht als etwas schlechthin übernatürliches zu betrachten sey, in dem zweiten Abschnitte desselben Artikels, in welchem noch meine Ansicht von der Urgerechtigkeit gewürdigt werden soll S. 150—163., unter Herrn Möhlers Händen erfahren hat. Hier vernehmen wir sogleich die tiefeindringenden Fragen: „Warum denn auch nur Christus der Menschgewordene Gott heisse, und nicht schon der erste Mensch? Warum nicht, so oft ein Mensch geboren werde, gesagt werde, Gott sey geboren worden?" S. 151. „Ob man gelesen habe, daß Johannes der Täufer auf Christus mit den Worten vorbereitet habe: seyd aufmerksam und habt wohl Acht, was jezt vorgehen wird, denn ihr werdet demnächst auf die höchste Potenz des Lebens erhoben werden?" S. 153. „Wie Christus gekreuziget und als Verbrecher hätte hingerichtet werden können, wenn er nur die Vollendung der Schöpfung, die Krone des geschichtlich gegebenen Menschlichen gewesen wäre?" Was ich zur Begründung der erwähnten Ansicht bemerkte, daß, so gewiß Gott in Christus Mensch geworden, das christliche Bewußtseyn und Leben kein der Natur des Menschen fremdes, nur von aussen in ihn hereingekommenes Princip seyn könne, wird S. 123. eine Lüge, und meine ganze Theorie S. 150. eine Caricatur des Protestantismus genannt. Luther nemlich habe zwar gelehrt, Adam habe seine wesentliche Gerechtigkeit verloren, ich aber lehre dieß nicht, und nehme daher aus dem Protestantismus an, was mir beliebe. (Eine Herabwürdigung des Menschen zum Thier durch die Erbsünde lehre ich allerdings nicht, aber eine solche lehrte auch Luther nicht, sondern nur Herr Möhler ist es, welcher, wie wir schon wissen, diese Vorstellung dem Protestantismus unterschieben möchte). Ueber das Verhältniß meiner Ansicht zur symbolisch-protestantischen sagt Herr Möhler S. 160. weiter: „Wenn man die geschilderte neue Theologie aus der altprotestantischen ableiten will, so erinnert dieß Unternehmen an jene Künstler, die einem eine Erd-

birne zeigen, und in einem Nu dieselbe als Spatz produciren. O, wie ehrwürdig und christlich erscheint mir Luther, wenn er den gefallenen Menschen mit einem Erdklotze, mit einer Salzsäule verglich, wenn er den im Geschäfte des Heils mitwirken sollenden Menschen mit einer Säge zusammenstellte, die nur bewegt werden könne, nie sich selbst auch nur einigermaßen bewege, einer solchen Vergötterung der Menschen gegenüber! Und eine solche Theologie wagt es, und vergeht nicht vor Scham, wenn sie sich an Luther erinnert, den sie doch als ihren Schöpfer ehren will!" Ich erlaube mir hier nur die kurze Zwischenbemerkung: die Ansicht, von welcher hier die Rede ist, ist, wie Herr Möhler selbst anerkennt, die Schleiermacher'sche. Ueber denselben Schleiermacher aber, dessen Theologie hier Herr Möhler in der Erinnerung an Luther vor Scham vergehen läßt, hat Herr Möhler in der Symbolik 2. Ausg. S. 225. sich auf folgende Weise ausgesprochen: „Oft haben wir in unsern Tagen die sogenannten orthodoxen protestantischen Theologen bewundert, wenn gerade sie sich neueren philosophischen und theologischen Systemen entgegensezten, welche nur eine consequente Durchführung der Principien der Reformatoren enthielten. So wenig kannte die protestantische Orthodoxie sich selbst! **Bei allen Abweichungen in Einzelnheiten ist mir Schleiermacher der einzige ächte Jünger der Reformatoren!**" „Ist aber diese neue Theologie," sagt Herr Möhler noch zum Schlusse, „neu protestantisch? Sie bringe ihre Sätze treu in ein Symbol, und sende es den deutschen protestantischen Facultäten zur Unterschrift zu, auf wie viele Stimmen dürfte es zählen? Ich möchte beinahe sagen, daß ich es selbst unterschreibe, wenn es in Tübingen nur Eine Unterschrift erhält! Noch einmal also, mit welchem Rechte nennt sie sich überhaupt protestantisch?" Auch ich stimme bei und zähle auf keine einzige Unterschrift, nicht einmal meine eigene, sobald die Sätze dieser Theologie mit Herrn Möhlers Treue und in Herrn Möhlers Geist in ein Symbol gebracht werden. Nur unter dieser Voraus-

tzung kann ich das eigene Räthsel mir lösen, den hier so wenig verborgenen Widerspruch, daß es eine neuprotestantische Theologie geben soll, von welcher doch bei allen protestantischen Facultäten Teutschlands niemand etwas wissen, zu welcher niemand sich bekennen soll.

Was soll ich nun auf alles dieß erwiedern? Soll ich nun erst damit beginnen, mit meinem Gegner über den Wunderbegriff zu disputiren, und ihm nachweisen, daß ein schlechthin ausser- und übernatürliches Wunder auch ein unnatürliches ist, daß dieser Begriff zwar allerdings eine nothwendige Voraussetzung des Katholicismus ist, aber auch der gesunden Vernunft widerstreitet, soll ich ihm darthun, daß der Glaube an einen gottmenschlichen Erlöser ewig eitel und nichtig bleiben muß, wenn es keine innere wesentliche Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit Gott als dem absoluten Geist gibt, ihm zeigen, daß eben das, was er als wesentliche, die Realität der Erlösung aufhebende Gerechtigkeit mir unterschieben will, nichts anders ist, als die nie abzuläugnende Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Gnade der Erlösung, die so wenig das Christenthum in eine eitle, falsch idealistische Träumerei verwandelt, und den Menschen zu seinem Selbsterlöser macht (S. 518.), daß sie vielmehr allein dem Christenthum seine objective Bedeutung und Realität sichert? Alles dieß und anderes hier noch zur Sprache zu bringen, muß ich für höchst überflüssig halten, die teutsch-protestantische Theologie des neunzehnten Jahrhunderts bedarf nicht erst einer solchen Vertheidigung, sie hat bereits ihre Wurzeln so tief geschlagen, und sich des ganzen Geistes des Zeitalters so bemächtigt, daß nur die Verblendung der Leidenschaft es seyn kann, die sie nirgends sehen und anerkennen will. Was ist natürlicher, als daß sie, je entschiedener sie eine mechanische, die freie Bewegung und lebendige Entwicklung hemmende, Ansicht verwirft, in demselben Verhältniß auch in einen um so größern Conflict mit demjenigen System kommen muß, dessen veralteten und erstarrten Formen nur das hierarchische Interesse noch einen täuschen-

den Schein des Lebens leihen kann. Auf welcher Höhe des Standpunkts übrigens Herr Möhler der sogenannten neu-protestantischen Theologie gegenüber sich befindet, mag, um nur dieses Eine noch anzudeuten, auch schon daraus beurtheilt werden, daß er mir als einem Jünger dieser Theologie allen Glauben an das Christenthum als Erlösungs- und Befreiungs-Anstalt aus einem Zustande des Verderbens und der Verkehrtheit, S. 9. deßwegen abspricht, weil ich, wenn in den symbolischen Schriften meiner Confession gesagt werde, daß der gefallene Mensch keine Kraft mehr habe, Gott zu erkennen, zu verehren und lieben, dieß nicht schlechthin von allem religiösen Vermögen und aller religiösen Kraft verstehe, sondern nur von der höheren durch das Christenthum erst hervorgetretenen Kraft. „Nach dieser Ansicht verhalte sich", bemerkt Herr Möhler S. 18. sehr geistreich, „Orpheus zu Christus, wie eine Bänkelsängerin zu weiland Madame Catalani, oder wie Opitz zu Meister Göthe, ebendarum sey mir auch der Wiedergeborne lediglich derjenige Mensch, der durch die Entwicklung seiner eigenen Kraft nur — um eine Stufe höher als der natürliche stehe." Es könnte von Interesse zu seyn scheinen, zu fragen, was denn Herr Möhler selbst als die die rechte Mitte haltende Ansicht sich denkt, wenn er zwar auf der einen Seite eine den Menschen zum Thier herabwürdigende, ihm alles religiöse Vermögen und alle religiöse Kraft absprechende Ansicht mit Recht verwirft, auf der andern Seite sich aber ebenso bestimmt gegen die Ansicht erklärt, die die Natur des Menschen, sofern ihr doch immer die Empfänglichkeit und ein innerer Anknüpfungspunkt für das Christenthum zugestanden werden muß, diesem gegenüber nicht als eine bloße tabula rasa angesehen wissen will? Allein jede Frage dieser Art wäre vergeblich, da wir von dem lichtscheuen, die frische Luft des Begriffs und der Wissenschaft so wenig vertragenden Katholicismus des Herrn Möhler bei Fragen dieser Art, bei welchen es nicht blos das Nein des Widerspruchs, sondern die positive Begründung der Wahrheit gilt, im besten Falle

doch nur die Antwort zu erwarten haben, es gebe hierüber kein Dogma der Kirche.

So viele widrige Eindrücke jeder Abschnitt in Hrn. Möhlers Schrift zurückläßt, so fällt doch nicht leicht etwas anderes, wie überhaupt in der ganzen Schrift, so besonders in den zulezt besprochenen Abschnitten widriger auf, als die Anmaßung und Selbstbewunderung, mit welcher Hr. Möhler überall auftritt, und seine Geistesüberlegenheit und unerreichbare Gelehrsamkeit zur Schau trägt. Es ist nicht genug, daß er gegen mich eine Sprache führt, wie sie im wissenschaftlichen Verkehr selten vernommen wird, daß er, so oft es ihm gefällt, einige Prachtstücke seiner Gelehrsamkeit vor dem gelehrten Publikum auszustellen, die Einleitung gewöhnlich mit der Formel macht: da ich mit diesem oder jenem Gegenstande noch keine sonderliche Bekanntschaft gemacht habe, so wolle er mir die Sache in's Licht setzen; daß er die Periode des Scholasticismus besonders ein Feld nennt, S. 518., das mir noch ganz unbekannt sey, auf welchem jeder Schritt von mir ein Fehltritt sey *) u. s. w. Dieselbe Sprache erlaubt sich Herr

*) Man sollte vermuthen, Herr Möhler habe mir sehr bedeutende Fehltritte auf dem Felde der Scholastik nachgewiesen, allein sein absprechendes Urtheil gründet sich nur darauf, daß ich aus Gründen, die ich hier nicht entwickeln kann, die Weltansicht des Thomas von Aquino eine pantheistische genannt, und eine Stelle aus Duns Scotus nicht mit ebenso vielen Worten, wie Herr Möhler, citirt habe, ohne alle Erheblichkeit für die Sache selbst, denn gegen den Inhalt der Stelle selbst konnte Herr Möhler troz seiner Weitschweifigkeit über das opus operatum nichts geltend machen. Daß übrigens selbst Herrn Möhlers Gelehrsamkeit über jede Gefahr eines Irrthums oder Versehens nicht schlechthin erhaben ist, kann schon der sonst höchst unerhebliche Umstand zeigen, daß er nun schon dreimal, in der dritten verbesserten Ausgabe der Symbolik, wie in der ersten (A. 1. S. XXXVI. A. 3. S. 22.) unter die Städte, die die Confessio tetrapolitana unterschrieben, auch die Stadt Ulm gezählt hat. Vielleicht verbessert nun Herr Möhler, dieser Erinnerung zu Folge, in der nächsten verbesserten Ausgabe der Symbolik dieses Versehen, und sezt die Stadt Costanz in ihr altes Recht wieder ein.

Möhler auch gegen jeden andern, welchem er nicht etwa im Interesse seines Katholicismus irgend ein ehrendes Prädicat geben zu müssen glaubt, am absprechendsten läßt er sich aber gerade dann vernehmen, wenn er auf diejenigen Männer zu reden kommt, die in der Philosophie und Theologie in der neuesten Zeit den entschiedensten und großartigsten Einfluß gehabt haben. Hr. Möhler wagt zu bestimmen, was in Schellings Schriften reif oder unreif ist, und rechnet zur unreifen Zeit Schellings, was Schelling in seinen Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums über das Verhältniß des Christenthums zur Weltgeschichte gesagt hat, also gerade dasjenige, worauf sich Schelling auch später, in der lezten bedeutenden philosophischen Schrift, die in den Händen des Publikums ist, in den philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (Philos. Schriften 1. Bd. 1809. S. 461.) berief. Allein Herr Möhler weiß, daß Schelling „diese Ansichten längst abgelegt hat, wie ein Kleid, das weder gegen Kälte noch gegen Wärme schüzt, daß aber die Theologen, die sich in der neuern Zeit immer nur von den Abfällen der Weisheit dieser Welt nähren, und anstatt das Brod des Lebens auszutheilen, selbst nur wie armselige Tropfen (!) Brodsamen, von den Tischen der Todten abgefallen, einsammeln, solche Dinge wie kostbare Schätze immer noch fortschleppen.“ S. 152. f. In Hegel sieht Herr Möhler nur einen Gelehrten, der nicht in der unbedeutendsten Art des Wahn- und Aberglaubens befangen war, in der Vergötterung des Menschengeistes, den er für Gottes Geist selbst hielt. S. 436. Ueber Schleiermacher wird nach einer Reihe unziemlicher, ihm als Hauptrepräsentanten der neuern Theologie geltender, Stellen (wie z. B. S. 131., wo seine Abhandlung über die Prädestination eine berüchtigt gewordene genannt wird) zulezt S. 523. das Endurtheil ausgesprochen, „er habe sich in dasselbe Verhältniß zur christlichen Objectivität gesezt, wie ein orientalischer Despot zu den Gesetzen seines Reichs. Da-

her die schauerliche Willkühr, mit der er sowohl sämmtliche Glaubenslehren als einzelne Stellen der heiligen Schrift gedeutet habe, so daß er im Ganzen wenig mehr Gemeinsames mit seiner Confession, als den Klang der Worte gehabt habe. Ohne sein starkes aber bodenloses Gemeingefühl würde er der Urheber ungeheurer Verheerungen in der protestantischen Kirche geworden seyn, eine kirchenzerreißende Thätigkeit des Mannes aber sey theils durch seine Unpopularität, theils durch die Unlust der Zeitgenossen, sich von Einer Persönlichkeit bestimmen zu lassen, verhindert worden. Demungeachtet habe sein Idealismus alle objectiven Grundlagen vernichtet, und es sey nun vielen zum Bewußtseyn gekommen, daß die heilige Schrift den Protestanten nicht Norm und Richterin in Glaubenssachen seyn könne und seyn solle." Dieses Denkmal sezt Hr. Möhler dem Andenken Schleiermachers, und wir müßten uns wundern, wenn es ein anderes wäre. Müßte doch gleichsam etwas zu fehlen scheinen, wenn nicht, während noch das ganze gebildete Teutschland, im frischen Bewußtseyn des großen Verlustes, um den zu früh Entrissenen trauert, und überall die Gefühle der dankbarsten und ehrendsten Anerkennung ausspricht, mitten unter sie hinein, des Contrastes wegen, auch Möhler'sche Mistöne sich vernehmen ließen; Mistöne derselben Art, wie diejenigen, die jezt noch das fromme Andenken eines andern längst dahin gegangenen großen Lehrers Teutschlands, welcher in Hinsicht seines Einflusses und der Vielseitigkeit einer eben so ächt wissenschaftlichen als ächt christlichen Bildung und Richtung mit Schleiermacher verglichen werden darf, zu entweihen versuchen. Davon, daß Herr Möhler selbst einst unter diejenigen gehörte, die er jezt „armselige Tropfen" nennt, und keinen geringen Werth darauf zu legen schien, mit Schleiermacher'scher Terminologie sich in das gelehrte Publikum einzuführen, will ich hier nicht einmal weiter reden.

Am Schlusse dieser Erwiederung dringt sich mir wieder eine Frage auf, die sich mir sogleich beim ersten Anblick der nun gewürdigten Schrift aufdringen mußte, die Frage, was

denn Herrn Möhler bestimmt habe, nur meine Schrift zum Gegenstand der Vertheidigung seiner Symbolik zu machen, und in seiner ganzen Vertheidigungsschrift auf keinen andern seiner Gegner Rücksicht zu nehmen? Herr Möhler erklärt zwar hierüber in der Vorrede S. IV.: „Auch Hr. D. Marheineke in Berlin hat ein Schriftchen gegen die Symbolik herausgegeben, und Hr. D. Nitzsch in Bonn den Anfang einer Reihe von Abhandlungen gegen dieselbe bereits bekannt gemacht. Gegen diese hochgeachteten Gelehrten Erklärungen abzugeben, wäre mir besonders wichtig, indessen höre ich, daß bereits von andern Seiten aus Antworten vorbereitet werden.“ Man sollte jedoch denken, je wichtiger Hrn. Möhler diese Sache erscheine, desto mehr werde er in eigener Person sie vorzunehmen sich entschlossen haben. Und wenn es ihm nun einmal Vergnügen macht, oder Bedürfniß zu seyn scheint, wissenschaftliche Untersuchungen über seine Symbolik als persönliche Angriffe zu nehmen, so haben ja auch hiezu jene hochgeachteten Gelehrten Herrn Möhler vielfache Gelegenheit gegeben, und mit derselben Uebereinstimmung, die mir sowohl in dem Uebrigen als auch hierin zu um so größerer Freude gereicht, je reiner die Hochachtung ist, die ich gegen sie hege, die ganze Tendenz der Polemik des Hrn. Möhler auf eine Weise geschildert, welche bei Hrn. Möhlers Hochachtung gegen jene Gelehrte ihm nicht gleichgültig seyn sollte, ja zum Theil in Ausdrücken, die ich nicht einmal zu gebrauchen wagte, da ich es damals noch, als College Herrn Möhlers, für Pflicht hielt, manches zu unterdrücken, was mir von selbst in die Feder kommen wollte. Ich werde jedoch wohl kaum irren, wenn ich in dieser ausschließlichen Richtung des ganzen Inhalts der vorliegenden Schrift auf meine Person einen neuen Beweis jener Eigenschaft sehe, die mein verehrter College in dieser Sache, Herr D. Nitzsch, in unserm gemeinsamen Gegner sogleich sehr richtig erkannt hat (Stud. u. Krit. 1833. S. 26.), einen Beweis der Schlauheit des Hrn. Möhler. Der ganze Streit über Hrn. Möhlers Symbolik, so weit Herr Möhler selbst in ihm aufzutreten für gut findet, scheint

nun eine rein persönliche Sache zwischen Herrn Möhler und mir zu seyn, die bey dem allgemeinen Urtheil über den Werth und die Bedeutung der Symbolik nicht in Betracht kommen kann. Was Männer, wie Marheineke und Nitzsch, über die Symbolik ausgesprochen, muß doch, kann man nun schließen, eine ganz andere Richtung haben, als der von mir unternommene Angriff, da Herr Möhler mich von jenen hochgeachteten Gelehrten so genau unterscheidet und so scharf absondert. Die Hochgeachteten treten als Gegner in den Hintergrund, und man sieht auf dem eigentlichen Schauplatze des Kampfes nur meine geringe, weit weniger bekannte Person den ungleichen Kampf mit Herrn Möhler wagen. Das auswärtige Publikum kann dann auch noch denken, es haben wohl auch persönliche Verhältnisse irgend einer Art, wie sie nur in der Nähe bekannt seyn können (in welcher Beziehung ich jedoch bemerken muß, daß ich niemals in irgend eine unfreundliche Berührung mit Herrn Möhler gekommen bin, überhaupt in keinem andern Interesse, als dem der Sache gegen Herrn Möhler zu schreiben mich entschlossen habe), auf diese Sache Einfluß gehabt. Demungeachtet kann auch so niemand entgehen, worauf es auch in Beziehung auf meine Person abgesehen ist. Herr Möhler macht doch auch wieder selbst kein Geheimniß daraus, daß er selbst dasjenige, was nur auf meine Rechnung kommen zu müssen scheint, dem System, das ich vertheidige, Schuld giebt. Es ist ja, wie er S. 347. versichert, nur die sich selbst vernichtende Richtung des Systems, an welcher ich in meiner Polemik gegen ihn Antheil nehme, und bei allem Ueberraschenden und Schmerzlichen, das die Lektüre meiner Schrift beim Anfang für ihn gehabt habe, will er doch, wie er S. 270. sich ausspricht, bald gewahrt haben, daß ich gerade an jenen Orten, an welchen ich mich mit der heftigsten Bewegung gegen ihn ausspreche, mich in der größten Noth befunden habe, und es sey meine sehr verzeihliche Sitte, den Unmuth und Aerger, den ich darüber empfunden, daß mich das System, dessen Vertheidigung ich unternommen habe, nicht unterstütze, an

ihm auszulassen. So ist es demnach auch nicht blos meine Person, welche der ganze unwürdige Inhalt der Möhlerschen Schrift trifft, er gilt mir als Protestanten, und jeder gutgesinnte Protestante mag sich den gleichen Theil davon nehmen. Es ist die Sache des Protestantismus im Ganzen, auf welche es mit dieser Polemik abgesehen ist, und Herr Möhler hat es schon in der ersten Ausgabe der Symbolik offen ausgesprochen, je mehr der Protestantismus einen neuen Aufschwung nehme, je mehr er durch die Begünstigung eines der einflußreichsten Cabinette Teutschlands auf's neue eine Macht zu werden beginne, desto mehr stelle sich das Bedürfniß für die Katholiken heraus, sich ihr gegenüber genau zu orientiren, und wieder zum klaren Bewußtseyn der Stellung zu gelangen, die sie gegen dieselbe einnehmen. Da ich auch diese Stelle in meiner frühern Schrift zur Charakteristik der Symbolik hervorheben zu müssen glaubte, so nimmt Herr Möhler davon Veranlassung, mit den Worten zu schließen, ich mache ihm noch zu böser Lezt den Vorwurf des Strebens nach äußerer Macht und Herrschaft, worauf noch die angemessene Antwort zu geben ihm die Achtung verbiete, welche er dem Publikum und sich selbst schuldig sey, und an welche, setze ich hinzu, er zu guter Lezt doch wenigstens noch auf der lezten Seite und bei den lezten Worten gedacht hat. Mag man diese ziemlich unverhüllt ausgesprochene Absicht einer Opposition gegen den edlen Sinn, mit welchem eine erleuchtete, weise, ächt evangelische Regierung die Sache der evangelischen Kirche auch zu der ihrigen macht, nennen, wie man will, nehmen wir alles zusammen, was sich hier von selbst in Eine Betrachtung zusammendrängt, den ganzen Geist einer Polemik, die sich in dem frühern und neuesten Werke des Herrn Möhler unter dem täuschenden Namen der Symbolik zu entspinnen begonnen hat, alle jene verdammungssüchtigen Urtheile über die tiefe, mit keinem Namen hinlänglich zu bezeichnende Verkehrtheit der Reformation und der protestantischen Kirche, die Sinn- und Verstandlosigkeit ihrer Lehren, den Character und die Wirksam-

keit jener jedem Protestanten ehrwürdigen Männer, nehmen wir dieß und alles, was dahin gehört, zusammen, was ist es anders, als der alte Religionshaß, welchen Herr Möhler seiner Partei auf's neue einhauchen möchte? Möge er es wohl bedenken, wohin ein solches Streben selbst gegen seinen Willen führen kann, welche große Verantwortung er dadurch sich zuzieht, und auf welche Bundesgenossen er in einer solchen Sache rechnen kann. Auch ich bin überzeugt, wenn für ein solches Unternehmen Unterschriften gesammelt würden, selbst unter den eigenen Facultätscollegen des Herrn Möhler, zumal wenn sie bedenken, in welche Opposition sie sich dadurch gegen die Grundsätze einer das friedliche Zusammenleben der beiden Confessionen, zum Besten des Staats, der Wissenschaften und aller Interessen der Gesellschaft, mit wachsamer Sorge schützenden Regierung nothwendig setzen müßten, würde auch nicht Eine Unterschrift zu erhalten seyn.

Hiemit nehme ich von meinem Gegner mit dem aufrichtigen Wunsche Abschied, auf diesem Kampfplatze einer so unerfreulichen Polemik nie mehr mit ihm zusammentreffen zu müssen!

